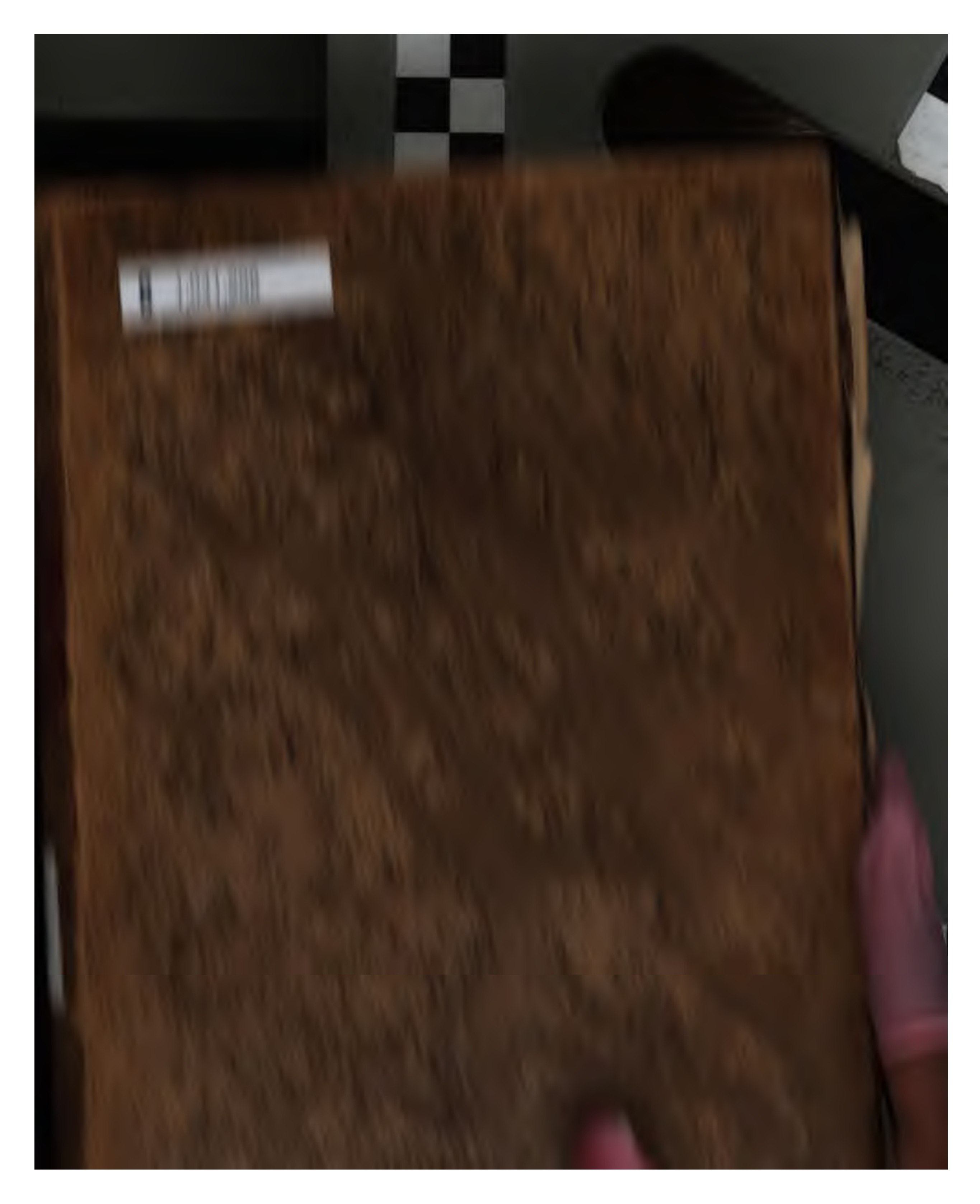
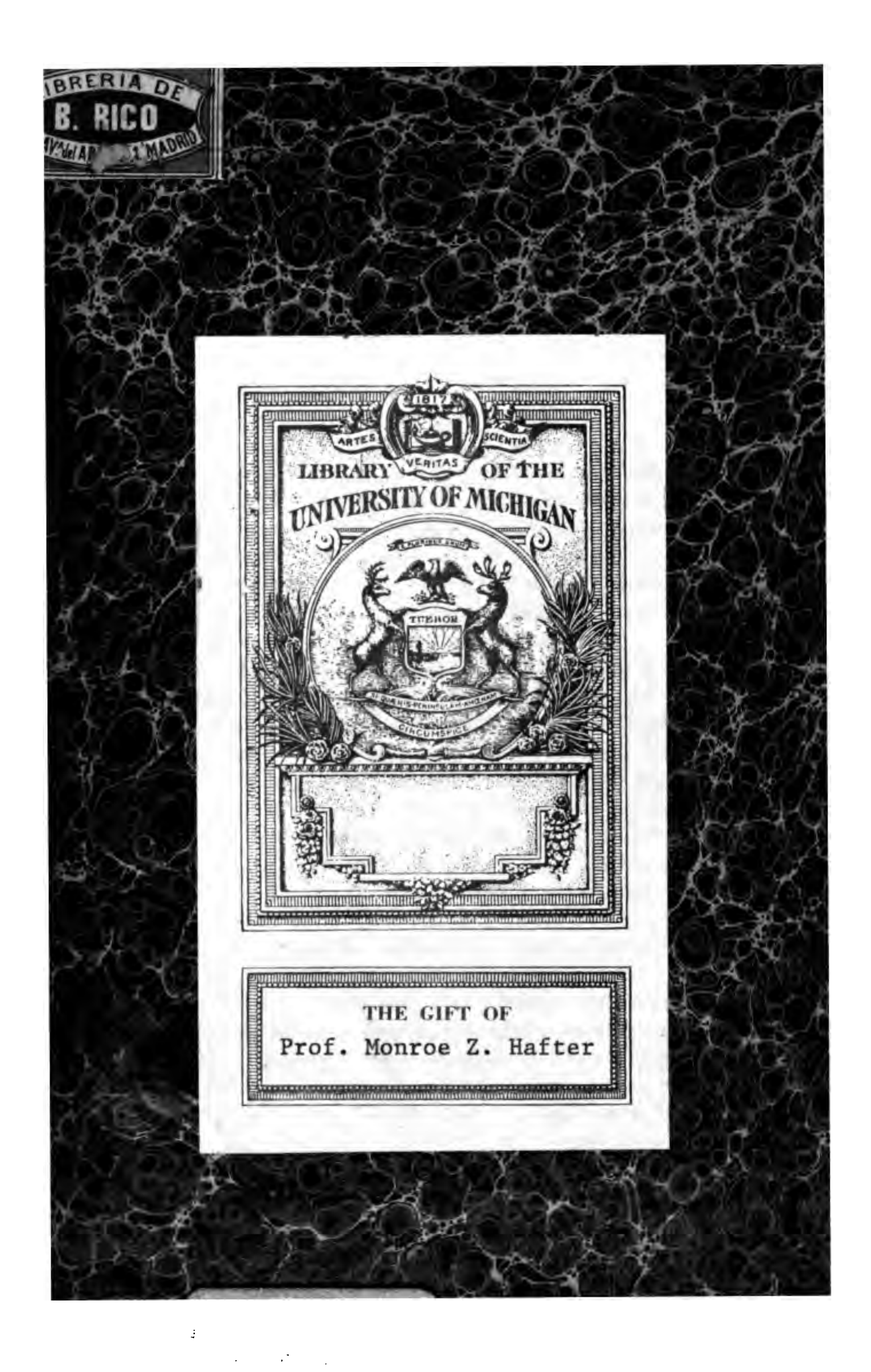
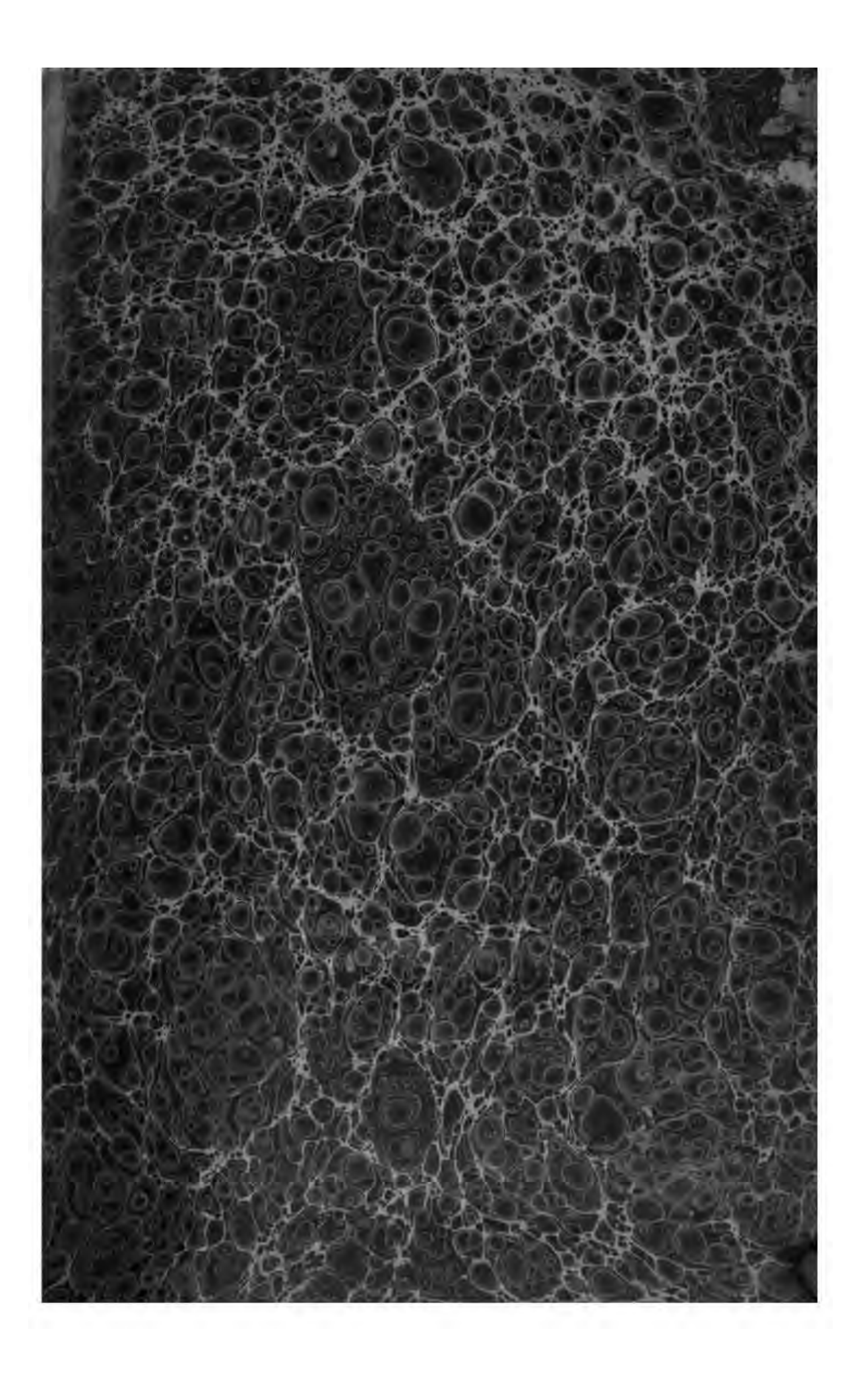
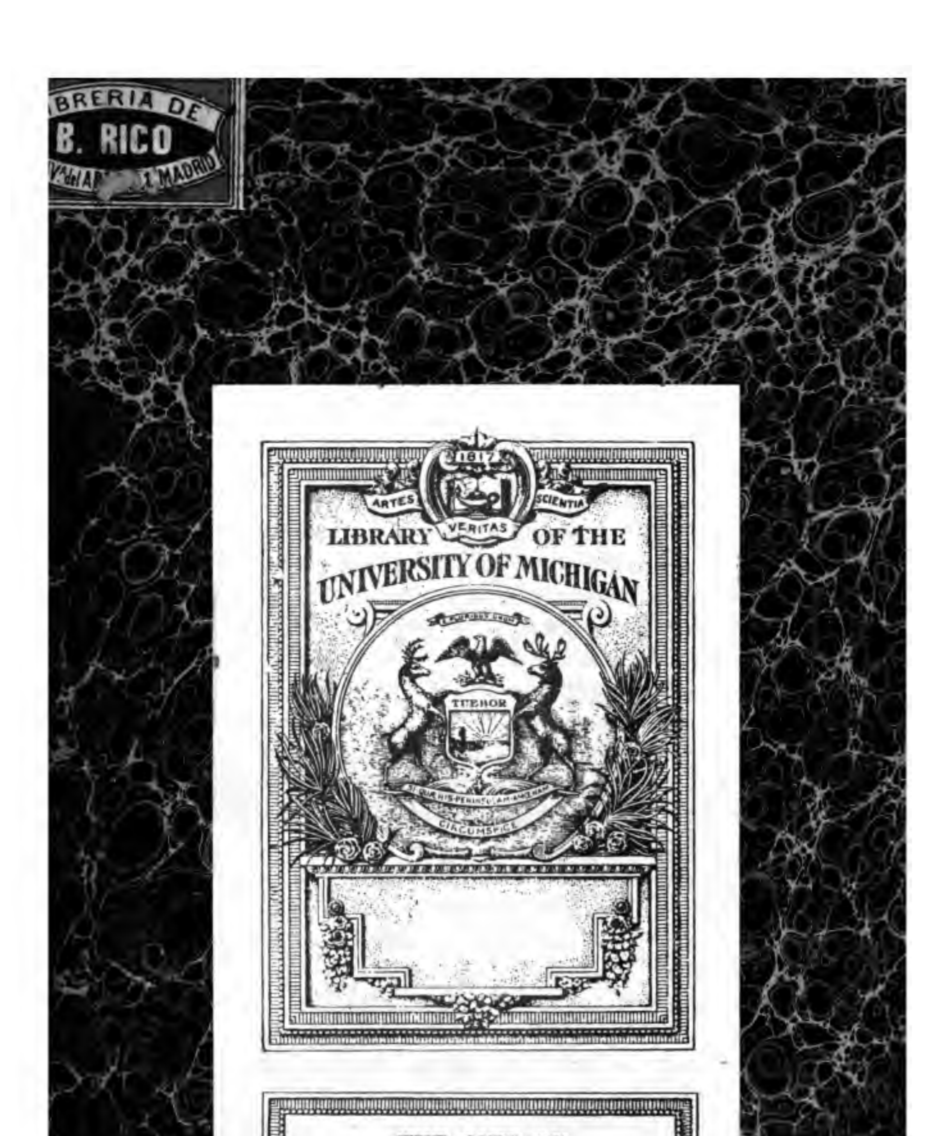
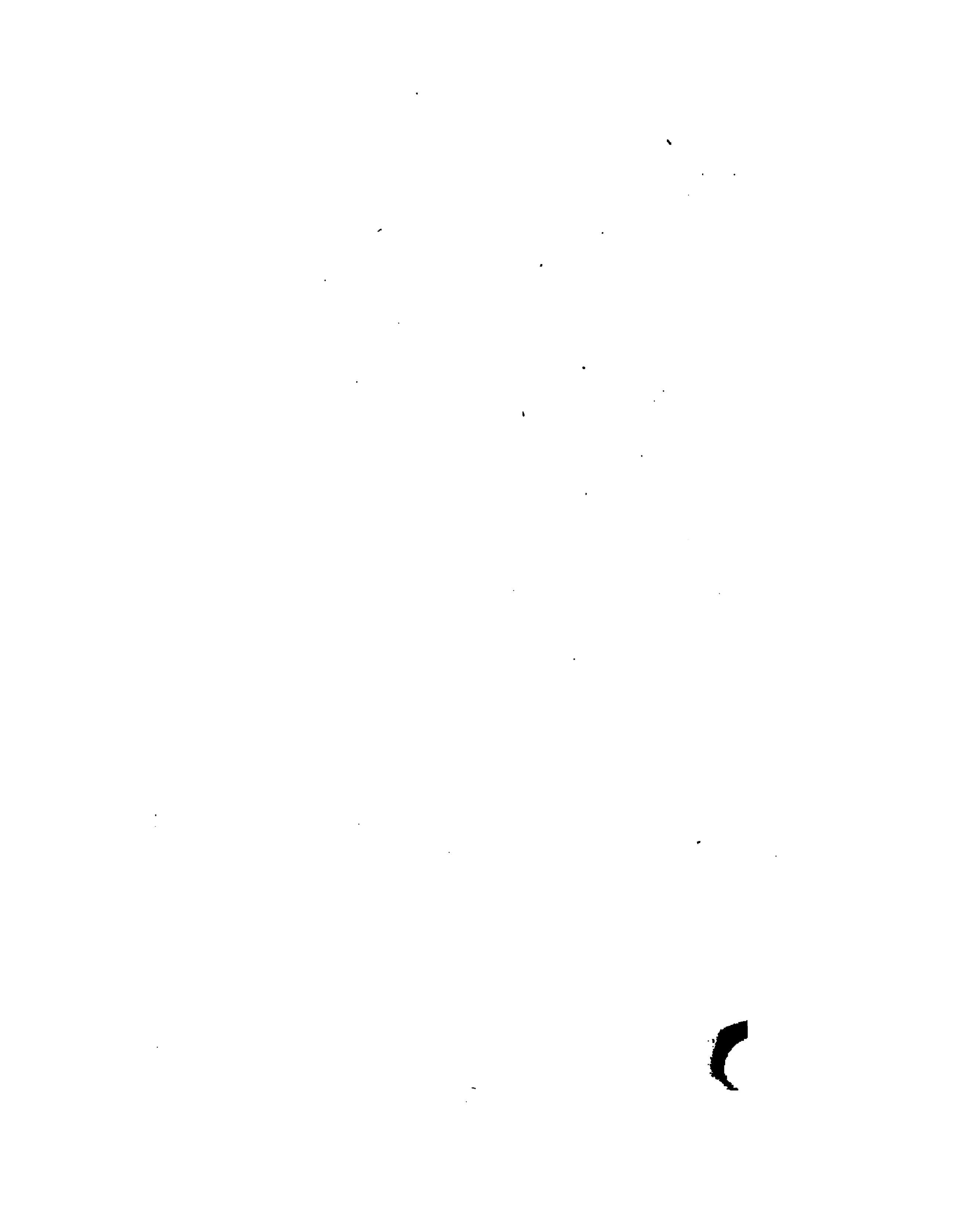



LIBRERIA DE
B. RICO
MADRID
1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE
THE GIFT OF
Prof. Monroe Z. Hafter




BRERIA DE
B. RICO
MADRID
1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE





INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

Y

PREPARACION Á LA METAFISICA

G. TIBERGHIEN

INTRODUCCION Á LA FILOSOFÍA

Y

PREPARACION Á LA METAFÍSICA

ESTUDIO ANALÍTICO

SOBRE LOS OBJETOS FUNDAMENTALES DE LA CIENCIA

CRÍTICA DEL POSITIVISMO.

TRADUCCION

DE

D. VICENTE PIÑÓ Y VILANOVA,

Licenciado en Derecho civil y canónico, Abogado del Ilustre Colegio de Valencia y Promotor fiscal.

MADRID

Imprenta de la **Revista de Legislacion**, á cargo de J. Morales,

Ronda de Atocha, *número* 15.

1875.

AL SEÑOR

D. VICENTE PIÑÓ Y ANSALDO,

Con acendrado cariño, y en señal de gratitud, respetuoso le dedica este trabajo su hijo

VICENTE.



ADVERTENCIA.

A nadie escapará la idea de que al decidirme á dar á luz la traduccion de la obra del profundo pensador Guillermo Tiberghien : *Introduccion á la Filosofía y preparacion á la Metafísica*, es por hallarse mi espíritu en perfecta armonía científica con el sistema de filosofía de Krausse.

En España, al incansable afan de sus adeptos D. Julian Sanz del Rio, Salmeron y Alonso (D. Nicolás), Rios Portilla (D. Facundo), Castro (D. Federico), Castro (D. Fernando), Giner de los Rios, Revilla, Ruiz de Quevedo y otros muchos no ménos conocidos, en propagar esta doctrina, ha producido su desarrollo en nuesta patria, tiene su representacion en las Universidades y son leidas con avidez las obras que diariamente produce el humano entendimiento, sobre las transcendentales cuestiones que dilucida la ciencia.

He seguido paso á paso este movimiento, y sin presuncion de acierto ó de haber interpretado fielmente el espíritu del autor, por las dificultades que ofrece un tan concienzudo trabajo, no dudo que su estudio ha de dar resultados provechosos, pues la claridad y elevadísimo talento con que desenvuelve los principios fundamentales de la escuela el Profesor de Bruselas, así lo tienen demostrado.

Conste aquí mi reconocimiento al Sr. D. Facundo de los Rios y Portilla, quien distinguiéndome, responde á la invitacion que le hice, escribiendo el Prólogo que sigue.

VICENTE PIÑÓ Y VILANOVA.

PRÓLOGO.

Pocos años há, era prudente abrigar temores por la suerte de la filosofía.

El materialismo habia pronunciado ya, por boca de Hobbes, su última palabra; y una doctrina, que tornaba á Dios en recurso de gobierno, no podia arraigar en la conciencia humana, ni dar solucion á los problemas de la vida: para muchos era necesario buscar otra vez asilo en el dogma religioso, contra el cual se han revelado, en todo tiempo y lugar, tantas inteligencias eminentes y tantos corazones sencillos. El espiritualismo, por su parte, parecia como fatigado de sus propias gloriosas tradiciones: Descartes no bastaba ya para resolver todos los problemas psicológicos, y la gran cuestion, la única cuestion fundamental de la ciencia y de la vida, la existencia de Dios, quedaba bajo el amparo del sentimiento, fortaleza harto débil para resistir los ataques obstinados del ateo y la indolencia del escéptico.

Y en esta situacion, ya apurada, vino la crítica severa de Kant á minar los fundamentos del edificio filosófico. Los escépticos aplaudieron la muerte de la metafísica: el regocijo era lícito desde su triste punto de vista. Pero seria injusto confundir con ellos á aquel filósofo, que, á modo de hábil arquitecto, sondó con nimia solicitud las bases de la construccion científica, para que el pensamiento posterior pudiera restaurarla con solidez.

Ello es cierto que los trabajos de Kant produjeron honda perturbacion, que todavía atormenta á muchos espíritus. El movimiento crítico se hizo general, degenerando al fin en multitud de tendencias insuficientes á las exigencias de la razon. Mas es cierto tambien que, si este esparcirse el pensamiento puede significar una decadencia más que un progreso, la filosofía hace esfuerzos por reconstituirse con carácter severamente científico; y esta vitalidad interna muestra, á la vez que su legitimidad, su destino permanente.

Hoy no seria lícito temer por la persistencia de la indagacion filosófica en lo porvenir, ni dudar de la realizacion de sus fines, entre los cuales hay que contar por primero, puesto que es inmediato, el revestirse de caractéres científicos tan severos como pueden alardear las matemáticas.

En efecto, si hacemos por ahora caso omiso de otras causas externas, parécenos que la principal del descrédito de la filosofía entre nosotros radica en su

propio descuido. Una instruccion somera sobre las árduas cuestiones que abarca su jurisdiccion — instruccion, además, adquirida ántes que el juicio llega á la madurez — es, en sentir del vulgo, título bastante para darse por iniciado y aun para tomar cartas en los debates filosóficos. Verdad es que algunos hombres eminentes reivindican más alto respeto para la más alta de las ciencias; pero no parece aventurado afirmar que sus aspiraciones no trascienden á la esfera vastísima del comun sentir.

De esta manera, la filosofía, que comprende dentro de sí esa rama tan extensa y tan bella de las matemáticas, no consigue nunca presentarse á los ojos de todos bajo una faz igualmente hermosa, igualmente severa. No hay forma artística (en el sentido vulgar de la palabra) que pueda compararse en belleza á la belleza de la geometría, á la belleza de sus relaciones con el algoritmo algébrico; á la belleza de lo infinitamente pequeño en sus relaciones finitas; y apena el ánimo el considerar que hay donde quiera vituperios para la filosofía, justas alabanzas para la matemática, cuando la matemática toma su grandeza y su hermosura de fuente más alta, que es la filosofía.

No es posible desconocer el orígen de la distinta consideracion de que, para muchos, disfrutan la filosofía y las matemáticas. Estas, pasando por alto las lagunas propias de toda obra humana, se han ostentado siempre bajo la forma de una sólida construccion; aquella ha divagado mucho y disertado más

sobre problemas de solucion dificilísima, sin cuidarse de sentar primero bases duraderas y de levantarse con método y esquisita circunspeccion á la contemplacion del principio supremo de toda ciencia y vida.

Tal es, en su fondo, todo el pensamiento de Krausse; y si es cierto que por el fruto se conoce el árbol, habrá que confesar que este primer ensayo de construccion filosófica augura para lo porvenir la realizacion completa. Por un lado, Krausse ha aportado á la investigacion filosófica el método más rigorosamente científico; y por otro lado, su reforma ha abierto á las ciencias perspectivas dilatadas y puntos de vista verdaderamente admirables.

De aquí su mérito y sus dificultades : uno y otras arrancan del concepto vulgar de la filosofía. Creen muchos que esta ciencia, ó lo que sea, se resume en el natural discurrir del pensamiento á su antojo, sin prévio plan, ni meta fija, ni camino trazado. Y porque Krausse rompe de frente con esas comunes preocupaciones, y abre un sendero estrechísimo aunque seguro, y señala un fin, y muestra el progreso del espíritu en su penoso adelantar, reniegan de su severidad los que están habituados á la disertacion filosófica como tema de buen sentido; y al estudio recto se reemplaza con la sonrisa ó con el desden. Por esto, que es un hecho innegable de experiencia, son todavía tan pocos los espíritus que han llevado al estudio de la filosofía voluntad firme, meditacion profunda y sostenida.

Y no obstante, hay en esto contradiccion palmaria, porque aun las mismas ciencias llamadas experimentales, invadiendo ajenos dominios, buscan leyes generales, principios superiores, filosofía, en una palabra; y cuando no los hallan, la hipótesi viene á ocupar el lugar de la verdad. ¿De dónde, pues, ese menospreciar la filosofía por un lado, y ese remedarla por otro?

Es — ya lo hemos dicho — porque la filosofía no ha empezado á pensar hasta pocos años há, que necesitaba de una vestidura científica, de una base científica, de un procedimiento científico, que acabasen para siempre con las bases y procedimientos tradicionales, y atrajesen á sí la atencion de los espíritus cultivados maduramente en el órden científico (1).

Krausse empieza con Descartes por reconocer la evidencia como criterio de certidumbre; pero es necesario no olvidar que la evidencia no exige siempre la demostracion, la cual es solamente camino para llegar á ella, en los casos en que la evidencia no es inmediata. Hasta aquí la filosofía nada tiene que en-

(1) Dice Proudhon, *Essais d'une philosophie populaire*, ensayo I, §. 7, Bruselas, 1860:

« Il faut marcher; tout nous y invite. Si la philosophie s'abandonne, c'en est fait du genre humain. »

Esta confesion es preciosa, por venir de quien, con gran talento, ha intentado levantar la sofística á escuela filosófica; y es oportuno recordarla á un pueblo que, todavía hoy, devora ávido las doctrinas sociales de Proudhon. Una educacion esmerada del sentido comun acaba siempre por condenar las doctrinas exclusivas, por más que lisonjeen las pasiones populares.

vidiar á la matemática, que acepta como bases no demostradas las intuiciones puras del tiempo y del espacio, y las categorías de cantidad y relacion, y la nocion del sér y de su contenido.

Determinado el criterio, falta un punto de partida para el proceso científico: Descartes y Fichte habian señalado uno, pero múltiple: aquel, bajo la forma de un juicio; éste, fundado en el principio de identidad. Krausse ha fijado esta primera etapa en la intuicion pura del *yo*, ántes de toda determinacion. La experiencia habia probado que el primer paso era peligroso, puesto que Fichte habia sido llevado al subjetivismo absoluto, al *pan-egoismo*. Y si, por evitar los escollos, se sentaba la existencia del principio supremo, á modo de Schelling y de Hegel, la filosofía entera habia de apoyarse sobre una hipótesi.

Krausse analiza el yo y sus relaciones; analiza la ciencia, reconoce la necesidad de un principio para ella, y levantado el pensamiento hasta él, deja que la contemplacion provoque la evidencia. Si el espíritu así preparado vé la existencia de Dios, la filosofía está fundada, porque en el mismo punto quedan disipadas las formidables objeciones de Kant. El solo esfuerzo del razonamiento ejerciéndose sobre la nocion de Dios rehace despues el camino, contrastando en cada punto la deduccion lógica con los datos del análisis.

No parece posible llevar más al cabo el rigor científico: no hay aquí dogma impuesto, sino severi-

dad matemática; la evidencia es el único criterio; la conviccion personal íntima, el corolario. La norma para la vida, desprendiéndose entónces de pesadas cadenas, se levanta á frisar con el ideal de la razon.

¿Ha satisfecho Krausse todas las deudas que la filosofía tiene contraidas con la espectacion general? No somos nosotros los llamados á dar contestacion; pero lo que sí puede asegurarse categóricamente es que jamás sistema alguno organizó tan cumplidamente todo el saber humano, ni sembró tantos y tan fecundos gérmenes. Muchos siglos no bastarán á agotar todo el pensamiento del gran filósofo, y toda reforma que realicen las generaciones venideras se apoyará necesariamente sobre las primeras bases por él sentadas. Krausse es á la filosofía lo que Euclides á la geometría, lo que Leibnitz al cálculo diferencial.

Ahora bien, una doctrina tan vasta, tan orgánica, tan rica de gérmenes, no es todavía bastante conocida en España. Uno de los adeptos más distinguidos de la escuela, nuestro inolvidable maestro D. Julian Sanz del Rio, fué, si no estamos equivocados, su primer apóstol en nuestra patria: una brillante pléyade de discípulos la propagan con sabiduría y perseverancia. Y con eso, y con todo, es cierto que la opinion acoge con sonrisa desdeñosa una *nueva filosofía*, una *filosofía alemana*, una *germanologia*, condenada por prejuicio y — digámoslo claro — por ignorancia de lo que es en sí. Son muy numerosos los ejemplos de las conversiones, para dudar de la influencia de

esta filosofía sobre los espíritus cultivados, á quienes la vida ha llamado á otros órdenes científicos; y por esto tambien, si deberes de otro orígen no exigieran la gratitud, es digno de estima todo trabajo que propenda á disipar las preocupaciones de los más.

Un profesor eminente, M. G. Tiberghien, lo ha comprendido así, y ha aceptado la mision honrosísima de propagar en francés conocimientos velados bajo la frase difícil de Krausse. El éxito ha sido completo: un público innumerable ha recibido con júbilo las varias obras filosóficas de Tiberghien, y espera con ánsia la publicacion de otras anunciadas; hecho de experiencia inmediata, bien digno de ser notado por los que se han propuesto — sériamente al parecer — introducir en nuestro país las vulgaridades de la sofística y las tristezas del positivismo.

Propagar más todavía este órden de conocimientos es, pues, una obra meritoria: bajo este punto de vista, nuestro amigo D. Vicente Piñó y Vilanova merece en justicia consideracion y gratitud; consideracion, porque ha sabido asociar á la mision de su ministerio estudios de órden superior; gratitud, porque ha puesto un excelente libro al alcance de muchas personas, para quienes pudiera permanecer ignorado. Reciba nuestro sincero parabien, y esperemos que el favor del público le estimule á perseverar en su digna aspiracion.

FACUNDO DE LOS RIOS Y PORTILLA.

Á MIS DISCÍPULOS

Sólo á vosotros es á quienes pertenece este libro, ya que lo he compuesto con vuestra ayuda : dignaos por lo tanto aceptar la dedicatoria.

Despues de veinte años que enseño filosofía, he establecido en mis cursos conferencias en las que tomamos sucesivamente la palabra, vosotros para proponerme vuestras dudas, yo para procurar disiparlas.

Nuestras conferencias tienen la doble ventaja de afirmar vuestras convicciones, y hacerme notar los puntos obscuros ó defectuosos de mi enseñanza.

Este libro es la exposicion metódica de los problemas que juntos discutimos anualmente.

Si hay quien opina que se dirige ménos á los discípulos que á los sabios, puedo atestiguar, conforme al conocimiento que tengo de las cosas, que las materias de que trata son precisamente las que más os preocupan.

Hablo de una manera franca y sincera de Dios, de la inmortalidad del alma, del ideal de la humanidad, de la dignidad de la razon, de los progresos de la civilizacion, de la independencia de los pueblos, de los derechos y deberes del hombre, y pruebo felizmente que esas grandes cosas, que hacen sonreir á los menospreciadores de la ciencia, inflaman siempre la inteligencia y enternecen á la juventud.

Permitidme asociar á vuestros nombres la memoria de los estudiantes extranjeros con que estoy relacionado, y que como yo, miran la causa de la filosofía como la causa de la manumision de su patria.

G. Tiberghien.

Febrero 1868.

INTRODUCCION.

I.

Si fuera menester juzgar de la situacion segun los clamores que se levantan alrededor de los focos científicos en Francia, Alemania é Inglaterra, el espíritu del siglo volveria decididamente al *positivismo*. Esa tendencia ¿es formal y favorable al progreso, ó bien es el efecto de uno de esos caprichos de que el público se apasiona alguna vez, como para interrumpir la monotonía de la vida? El sansimonismo, el fourrierismo y el espiritismo han tenido sucesivamente sus momentos de esplendor, y sin embargo hoy yacen en la oscuridad. ¿Nos encontramos en presencia de un meteoro del mismo género? Yo lo creo así, y espero conseguir se convenzan de ello todos aquellos que quieran estudiar con atencion nuestra época, segun las indicaciones de la filosofía de la historia. El lector atento verá en el curso de esta obra que el positivismo, léjos de ser un movimiento progresivo, es simplemente la señal de un estado febril y anárquico del pensamiento moderno, es decir, el síntoma de una crísis.

Bajo este punto de vista puede uno inquietarse todavía, pero la inquietud cambia de objeto: no es el síntoma el peligro, sino la enfermedad que revela.

Esperando la demostracion de semejante tésis, hagamos constar la situacion. ¿Qué es el positivismo? ¿Qué enseña y cuáles son sus relaciones con el materialismo y el ateismo contemporáneos? Hé aquí lo que desde luego me propongo averiguar en esta Introduccion.

El positivismo es una palabra nueva, una palabra feliz, que encubre una triste y vieja doctrina de tal manera desacreditada, que aun sus mismos adeptos apénas se atreven á confesar. Para cierto público, las palabras tienen una gran influencia. El *materialismo* puede gustar á los sábios, que sólo ven un interés científico en la cuestion del alma y del cuerpo; pero es demasiado conocido en sus consecuencias morales para que jamás haga fortuna entre la muchedumbre. El positivismo, al contrario, tiene cierto carácter de probidad que atrae la simpatía y seduce hasta los espíritus independientes. ¿No somos por ventura positivos los que amamos los hechos y las cifras, que sólo cedemos á la evidencia, y que nos reimos de lo maravilloso y de la mitología de nuestra niñez? Ved ahí el atractivo del positivismo. El gran lógico Stuart Mill estaban alucinado cuando fué seducido. ¡Cuántos otros, extraños á los estudios filosóficos, arrastrados por el ejemplo, han estado afiliados de una manera irreflexiva! Los ignorantes están á merced del primer audaz que cautiva su imaginacion. Es la historia de Law aplicada al movimiento de las inteligencias.

Ya es tiempo de abandonar el equívoco y de examinar el positivismo en sí mismo. Es menester no permitir á los *positivistas* gloriarse de ser hombres *positivos*. Un hombre positivo es un espíritu práctico, dotado de buen sentido, á quien quizá falta la grandeza, porque desconfia de los abusos de la especulacion, pero que posee un sentimiento muy enérgico de la realidad para ser hostil á los grandes principios de la razon; porque la actividad y las tradiciones de los séres razonables soportan los intereses morales como los intereses materiales. Un positivista, al contrario, es un espíritu exclusivo que tiene la pretension de conocer únicamente los fenómenos, y que quiere encerrar toda la vida humana en el círculo reducido de los objetos que afectan nuestros sentidos. Un hombre positivo puede, sin comprometerse, aceptar la existencia de Dios en nombre del sentido comun, aun cuando haya explotado las creencias religiosas en

nombre de la fé: las opiniones extravagantes ¿impiden toda conviccion legítima? Puede sin colorearse hablar del alma y de la vida futura, á pesar de los errores cometidos en esta materia por los filósofos y los teólogos, porque la inmortalidad del alma satisface perfectamente las exigencias de la justicia y de la moralidad: puede aun admitir sin inconsecuencia los derechos imprescriptibles del hombre y la libertad de los pueblos, que no son ménos ciertos que los hechos exteriores, y que además sirven de base al órden público y de condicion á la civilizacion. Un positivista debe condenar, como sueños de casuistas ó metafísicos, todos aquellos dogmas de la razon consagrados por el respeto de los siglos: en fin, un positivista es, dígase lo que se quiera, un ateo y un materialista.

Sin duda los positivistas no están de acuerdo. Un gran número no reconoce hoy por maestro á Augusto Comte. Pero esta conversion no tiene otro objeto que el de evitar algunas excentricidades personales, y no atenta de ninguna manera á los principios de la doctrina. Los últimos positivistas no son ménos fieles al materialismo que los primeros. Todos con más ó ménos franqueza deducen lógicamente las mismas consecuencias. La sola diferencia que se puede establecer entre ellos, es que los unos confiesan y los otros tienden á disimular algunas faces del sistema, bajo una apariencia de escepticismo. Aun esta diferencia es puramente ilusoria. Por ejemplo, todos explican el alma por la materia y combaten todo elemento absoluto; pero querrán hacer creer que no son materialistas y ateos, porque el materialismo y el ateismo son hipótesis metafísicas, superiores á nuestra inteligencia. ¡Vana disputa de palabras! La menor atencion que se preste á sus proposiciones basta para testificar que no permanecen en la duda, pero que niegan: no son escépticos, pero sí dogmáticos.

Para combatir estas peligrosas doctrinas, que tienden á destruir á la vez los fundamentos tradicionales y los fundamentos racionales del órden moral, precipitando en el mismo abismo la teología y la metafísica, conviene volver sériamente al estudio de la filosofía. No son las matemáticas ni las ciencias naturales las que pueden poner freno á este desbordamiento: se trata del espíritu ó del alma. El escolasticismo tiene á su lado á Santo Tomás y ha probado suficientemente su impotencia á dominar las tendencias de nuestra época. Los más autorizados escritores, que ponian ántes sus esperanzas en la restauracion democrática del catolicismo, profesan hoy

otras ideas, y sólo ven consuelo en la razon (1). En efecto, la fé pura no es posible en el estado actual de la cultura humana; sólo la ciencia puede salvar al género humano y conducirle á su fin. Pero la ciencia general, la ciencia de los principios que presiden al órden moral como al órden físico, es la filosofía. A ella, pues, corresponde el honor ó la carga de establecer los principios que deban fundar la sociedad futura. Si ésta, no obstante sus flaquezas, puede aún conducirse por las vías del progreso, lo debe á la filosofía; y si la filosofía tiene una mision que cumplir en este mundo, es la de trazar el ideal de la humanidad.

Desgraciadamente, la filosofía tambien ha tenido errores en estos últimos tiempos, y sus faltas han levantado muchas prevenciones contra ella. Sus adeptos no han realizado sus promesas. El público un momento desvanecido los ha abandonado. Sábias construcciones fundadas sobre arena ó elegantes declamaciones pueden agradar á la imaginacion y al gusto, pero no son un alimento para el espíritu. El pensamiento se alimenta de verdades. De ahí una inevitable reaccion en favor de los hechos, contra la filosofía representada en Alemania por Fichte, Schelling, Hegel, y en Francia por Víctor Cousin. El abuso del idealismo aleman y de la ideología francesa ha suscitado un movimiento realista en sentido inverso, guardando proporcion con el movimiento rápido de las ciencias naturales. El materialismo es el castigo de la especulacion desenfrenada, como el ateismo es el castigo de la teología retrógrada.

Convengamos en que la filosofía ha perdido su crédito, gracias á las temeridades ó á la insuficiencia de algunos jefes de escuela. Pero depende de ella el repararlo. Los errores cometidos por los sábios nada prueban contra la ciencia. La filosofía ha prestado servicios que no han sido olvidados. En todas las épocas de su desarrollo, ha defendido la causa de la libertad contra el despotismo, de la tolerancia contra el fanatismo, de la dignidad contra el servilismo, de la razon contra el tradicionalismo. Es hoy la sola fuerza moral que puede reprimir en nombre de los principios la descomposicion intelectual ó la anarquía de las opiniones y restablecer el órden en las creencias. Que proceda con método y con circunspeccion, que combine el análisis ó la observacion con la deduccion ó la síntesis,

(1) T. Huet, *la Révolution religieuse au XIXe siècle*. París, 1868.

que no olvide la práctica por la teoría, que presente sobre los grandes problemas de la naturaleza humana una solucion razonada que satisfaga á la vez las condiciones de la ciencia y las aspiraciones morales, políticas y religiosas del espíritu, y su ascendiente será luego reconocido. Terminada la crísis, nada habrá ya de ateismo, ni de materialismo, ni de positivismo.

Comencemos ahora nuestra informacion sobre la situacion presente.

El 7 de Octubre de 1867, como rector de la Universidad de Bruselas, pronuncié un *Discurso de apertura*, que encierra precisamente los elementos sobre los cuales deseo llamar la atencion, Permítaseme que le reproduzca aquí con algunas adiciones, que no toleraría una sesion pública.

II.

«SEÑORES:

»Dos veces, en el curso de los siglos, la filosofía ha estado expuesta á sérias hostilidades. Estuvo perseguida en la Edad media en nombre de la fé: hoy se vé atacada por algunas doctrinas extremas que reclaman el método de observacion.

»El público tiene derecho á preguntarnos, en presencia de esta lucha, cuál es la actitud de la enseñanza filosófica en la Universidad de Bruselas.

»El primero que respondió á esta cuestion fué el fundador nunca bien llorado de la universidad libre. Era en 1856. Los Obispos de Bélgica, herederos de las tradiciones de la Edad media, rebelados contra nosotros, nos llamaban hombres perversos, nos acusaban de emponzoñar las inteligencias y de enarbolar la bandera de la impiedad. A estas críticas interesadas y pérfidas, Verhaegen respondió solemnemente, proclamando el principio y la mision de la universidad: «Nuestro principio es el *libre exámen*, condicion de toda certeza; nuestra mision es la de enseñar la ciencia por la ciencia, sin dejarnos arrebatar por ningun dogma político ó religioso.» Solo tengo que añadir á esta declaracion, que á ella hemos permanecido y permaneceremos siempre fieles.

»Pero hoy nos oprimen otras necesidades. Hemos de completar nuestro programa bajo un nuevo punto de vista, colocándonos enfrente de algunas aberraciones del pensamiento moderno.

»Tal es el objeto de este discurso.

»Me propongo demostrar que el ateismo, el materialismo y el positivismo, que invaden en este momento tantos talentos jóvenes, son contrarios, no sólo á la ciencia, sino á la civilizacion. Bajo este punto de vista presento la cuestion en este recinto. La Universidad de Bruselas, creada por el liberalismo, debe servir al progreso y combatir todas las opiniones que ofendan la dignidad del hombre y los intereses morales de la sociedad.

»Pero al presentar estas doctrinas como errores funestos, no olvidaré que hablo en mi nombre y que un filósofo debe dar ejemplo de tolerancia. Todavía tengo presentes las bellas frases del honorable Rector, al cual sucedo: El libre exámen respeta todas las opiniones concienzudamente formuladas, si bien reivindica el derecho de discutirlas concienzudamente.»

»Comienzo por el *ateismo*.

»Entre los libres pensadores, unos afirman, otros niegan la existencia de Dios. Basta decir que es menester no confundir la causa del *libre pensamiento* con la del ateismo. El que se adhiera sinceramente al libre exámen es libre-pensador, cualquiera que sea su creencia, sin que por esto sea ateo. El ateismo es una forma de la crítica, y ésta no es sino una forma del pensamiento. Frecuentemente el ateismo es un error ó una injuria de que echan mano los partidos. Tal pasa por ateo, porque no profesa un culto determinado; tal otro, porque niega los milagros ó la autoridad de los Papas ó la divinidad de Jesus. Hay acerca de esta grave cuestion una multitud de juicios que son explotados por los fieles de cada comunion. No creo fácilmente en la existencia de un ateo convencido. En el tiempo de sofismas en que estamos, encuéntranse ingenios agudos que dicen aturdidamente con Prudhon *¡Dios es el mal!* y que están dispuestos á negar á Dios, si son víctimas de una injusticia ó de una desgracia, fuera de alabarle, si la suerte les favorece.

»En cuanto á mí, repruebo el ateismo con todas las fuerzas de mi alma. Para mí Dios no es una vana hipótesis inventada por los sacerdotes para soliviantar las almas; sino una necesidad de la razon para la averiguacion de las causas; Dios es el Sér de toda realidad, el fin de toda actividad, el autor del mundo, el principio de la ciencia. Como no hay negacion sin afirmacion, parte sin todo, efecto sin causa, no hay pensamiento sin objeto, no hay ciencia sin

Dios. Es Dios la unidad de las cosas y quien hace la unidad de la ciencia. No se trata, pues, de borrar la nocion de Dios de la conciencia humana, sino de completarla y ensancharla (1).

»Combato principalmeante en este sentido la teología vulgar. No peca por exceso, pero sí por falta de religiosidad. Repruebo se detenga en una nocion demasiado limitada de Dios, vitupero destierre á Dios de la naturaleza bajo la inspiracion del ascetismo y del misticismo, la acuso de ser la causa indirecta del adelanto del ateismo que invade el mundo moderno. El espíritu humano nunca hubiese dudado de Dios, si la teología, en vez de afianzarse en su infalibilidad, hubiera seguido la pendiente de los siglos y desarrollado la ciencia de Dios en armonía con la ciencia del universo y de la humanidad.

»Lo mismo puede decirse de las religiones que de las sociedades. Cuando cesan de adelantar, se corrompen y vienen á ser obstáculos á la marcha de la civilizacion. Entónces el progreso se abre una salida por la violencia, á falta de poder seguir las leyes de una evolucion regular. La religion nunca ha faltado á la humanidad, porque es un atributo distintivo de la naturaleza humana; pero la idea religiosa está constantemente desenvuelta en la historia. El politeismo habia concebido á Dios bajo el carácter de una multiplicidad infinita, personificando á cada una de las manifestaciones de la esencia divina, inmanente en el mundo. El cristianismo concibe á Dios bajo el carácter de la unidad y de la trascendencia, como Sér Supremo, como Criador y como Providencia. De la antigüedad á la Edad media, el progreso está marcado; pero de la Edad media á los tiempos modernos, no está ménos manifiesto.

»¿Qué faltaba á la doctrina de la Escuela? Le faltaba la concepcion de la naturaleza infinita y viviente, y la concepcion de la humanidad universal, ocupando todos los globos habitables del espacio. La astronomía y la metafísica han añadido estas nociones á la suma de los conocimientos humanos, y han obligado al entendimiento á engrandecer la nocion de Dios, á medida que la doctrina de la creacion tomaba mayores proporciones. Basta citar aquí los nombres de Copérnico, de Newton, de Laplace y de Humboldt, de Malebranche, de Leibnitz, de Kant y de Krausse. Sean testigos estos grandes génios que han ilustrado al mundo; y yo afirmo con ellos que

(1) *Lógica*, la ciencia del entendimiento. Bruselas y París, 1865.

la religion no acabará en la tierra, sino que está destinada á manifestarse bajo formas siempre más ricas y más puras en la continuacion de los siglos:

»Cuando se considera la cuestion de arriba, el ateismo no aparece como un progreso, sino como una crísis engendrada por la descomposicion de creencias. La tésis del ateismo es tan contraria á la historia como á la filosofía. La religion es un órgano del cuerpo social, y ningun órgano necesario debe desaparecer en la vida de la humanidad. La sociedad seria tan defectuosa sin culto como sin instruccion ó sin leyes: porque la religion bien comprendida, como intimidad del hombre con Dios en la vida, es el coronamiento de todas las fuerzas sociales y su comun elevacion hácia Dios, fuente de todo bien. El progreso no consiste en suprimir sino en reformar. Es menester no abolir las instituciones que han alimentado al espíritu y al corazon, sino perfeccionarlas. Sabemos bien que las religiones en el pasado han tenido sus abusos, pero estos abusos deben ser atribuidos á la forma transitoria, no al principio eterno de la idea religiosa. Tal es el valor de la tradicion en la vida de la humanidad, y en este sentido se puede decir que el ateismo está en contradiccion con la ley de continuidad, que rige la actividad de todo organismo (1).

»Abordo la cuestion del *materialismo*, del que el ateismo no es más que una consecuencia.

»Aquí mi tésis es más delicada. El materialismo es una gran doctrina muy apreciada entre los sábios. Desde que la naturaleza se ha rehabilitado en nuestra estimacion y la observacion de los fenómenos ha descubierto las causas ocultas, las ciencias naturales han adquirido un inmenso desarrollo. Desde que la libertad y la igualdad están admitidas en las costumbres, los intereses materiales siguen una norma progresiva. Todo esto es legítimo y aprovecha al materialismo. Yo tambien amo el estudio de la naturaleza; tambien deseo ardientemente que el bienestar se extienda y reine en todas las clases sociales. Pero no nos hagamos ilusiones y no lleguemos á ser exclusivos. Hay lugar para más de una verdad en nuestra inte-

(1) Ahrens, *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*, 5e edition. Bruselas, 1860.

ligencia. Al lado de la observacion ó del análisis está la deduccion ó la síntesis, al lado de los intereses materiales los intereses morales, al lado de las ciencias naturales las ciencias matemáticas, jurídicas, y filosóficas; en otros términos, al lado de los cuerpos está el alma, al lado de los sentidos la razon, al lado del mundo físico el mundo espiritual, y ante todo y sobre todo, está Dios.

»Lo injusto del materialismo consiste en ser *simplista* ó en no ver sino una fase de las cosas. La creacion no es simple, es *armónica*, como todo lo que es bello, y armonía es la variedad en la unidad, es el contraste de las partes en un sólo y mismo todo. El má admirable modelo de toda armonía en el mundo es la naturaleza misma del hombre. El hombre es á la vez lo que hay de más *uno* y de más *diverso*. La unidad de la existencia no hace ningun perjuicio á la dualidad de sus manifestaciones, ni la dualidad á la unidad, porque todo es acorde, todo conspira en el hombre, todo obra y resiste sobre todo. La antítesis es completa entre la vida física, en donde todo es contínuo, encadenado, fatal, y la vida espiritual, en donde todo es voluntario, consciente y libre, pero estos contrastes quedan dominados por la unidad de nuestra esencia. El cuerpo y el alma son dos expresiones equivalentes de una sola y misma naturaleza, considerada ya bajo el carácter de la expansion ó de la extension, ya bajo el carácter de la concentracion ó de la conciencia (1).

»Esta concepcion del hombre satisface las necesidades de la ciencia y responde á las objeciones de los materialistas. ¿Quereis que el hombre sea *uno*? conforme: ¿pero por qué esta unidad no tiene dos polos, como la especie tiene dos sexos? Pretendeis que el espíritu depende del cuerpo, que la moral recibe la influencia de lo físico; sea: ¿pero por qué olvidais que la dependencia es recíproca, que lo físico está á su vez bajo la influencia de lo moral? Convenís en que el espíritu no es acaso más que un efecto del organismo, una secrecion del cerebro ó un movimiento de la materia (2): ¿pero por qué haceis conjeturas, cuando vuestro método no autoriza sino los hechos, y por qué escogeis precisamente una hipótesis que no tiene ninguna utilidad fuera de vuestro sistema, y que sólo se sostiene

(1) *Psicología*, la ciencia del alma en los límites de la observacion. Bruselas, 1862.

(2) Bichat. *Recherches phisiologiques sur la vie et la mort.*

en gracia á la confusion que haceis entre la relacion de casualidad y la relacion de condicionalidad? Que el cerebro sea la *condicion* del pensamiento, en el estado actual del hombre, no hay quien lo contradiga, y esto basta para garantir la dignidad de la materia. Ir más léjos es traspasar el límite y sacrificar benévolamente la dignidad del alma. Si el cerebro es la *causa* del espíritu, ¿cómo explicar nuestras facultades intelectuales y morales? ¿Cómo calcular las diferencias que existen entre el hombre y el animal? ¿Cómo justificar la ciencia, el arte, el derecho, la moral, la religion, cuando no se descubre ninguna señal de vida racional en la materia, y cuando se recuerda que no puede haber más en el efecto que en la causa (1)?

»No es mi ánimo prolongar este debate en el terreno de la ciencia. Pero insisto sobre las relaciones del materialismo con la *civilizacion*. Hay en los escritos de los materialistas reticencias que pueden alucinar á la juventud y que debo señalar. Libre es quien quiera de ser materialista, pero necesita al ménos que no se pague de palabras y que sepa á qué se obliga enarbolando esa bandera.

»Los atributos más principales que distinguen al hombre son la libertad y la perfectibilidad. El hombre es libre y perfectible porque tiene la conciencia y la razon: la conciencia le revela lo que él es y lo que hace, la razon le abre la vía hácia el ideal, es decir, la vía del progreso. Pero estos atributos desaparecen desde el momento que se borra la diferencia entre el alma y el cuerpo. En efecto; ¿qué es el hombre para el materialismo? Un cuerpo compuesto de elementos químicos, sometidos á las leyes *fatales* de la materia. ¿Qué lugar ocupa la libertad en semejante sistema? Absolutamente ninguno. Los materialistas dicen que el hombre es esclavo de la naturaleza y que su voluntad es irresistiblemente determinada por las solicitaciones de fuera. Pero, por una estraña inconsecuencia, estos mismos autores, que niegan la libertad moral, proclaman á la vez la libertad política y se constituyen los campeones del *liberalismo* y de la democracia (2).

---

(1) Paul Janet, *le Matérialisme contemporain*, 1864.—*Le Cerveau et la Pensée*. París, 1867.

(2) «Segun los principios de la fisiología, es imposible destruir las disposiciones del espíritu..... Cuando los pedagogos se jactan de inspirar nobles sentimientos á los niños, uno no puede acoger su presuncion sino con una sonrisa de piedad.» C. Vogt, *Physiologische* Briefe XXIX. Stuttgart, 1847.

«La materia gobierna al hombre.—La voluntad es la expresion ne-

»Los axiomas no se discuten. Todo hombre razonable convendrá conmigo en que el liberalismo forma parte de la libertad, y en que la sociedad no sabria daraos las cualidades que la naturaleza nos rehusa. Por lo demás esta es la conclusion formal de Hobbes, el más lógico de los materialistas. Hobbes no defiende la libertad, sino el absolutismo. ¡En hora buena! Esto es franqueza. Pero entónces ¿qué conviene pensar de nuestros modernos materialistas, que nos dan formalmente una doctrina de sujecion por otra de libertad? Mi conciencia protesta contra esta táctica: mi conciencia afirma que el *materialismo* y *el liberalismo se excluyen*, y que es preciso escoger entre ellos. Si el hombre es pura materia, no es libre, porque todo es fatal en los movimientos de la materia; y si el hombre es libre, no es pura materia, porque es imposible que la libertad nazca de la fatalidad.

»Mas el materialismo no anula solamente la libertad; sus golpes se dirigen lo mismo á lo ideal, al progreso, á la razon, á todas las leyes de la vida moral. En efecto, ¿qué es el hombre para los materialistas? Un cuerpo organizado, dotado de sentidos, incapaz de dejar jamás el círculo de la sensibilidad. Tal es precisamente la condicion del animal. Además, los materialistas tienen cuidado de suprimir la distancia que existe entre el animal y el hombre. Pero ¿qué nos dan los órganos de los sentidos? impresiones, fenómenos, nada más. ¿Cómo nos procurarian las ideas y lo ideal, es decir, una perfeccion eterna fuera de toda observacion posible? ¿Cómo nos suministrarian las leyes absolutas del bien, de la verdad, de lo justo, que deben ser realizadas por sí mismas, sin condicion ni reserva, á pesar de nuestros juicios y de nuestros

---

cesaria de un estado del cerebro producido por influencias exteriores. No existe *voluntad* libre, no existe hecho voluntario que sea independiente de la suma de influencias que á cada momento determinan al hombre, y ponen, aun en contorno de los más poderosos, los límites que ellos no pueden superar.» J. Moleschott, *la Circulation de la vie*, 1852. Lettres 16 et 19.

«El hombre, como sér físico é inteligente, es obra de la naturaleza. Síguese que no solamente todo su sér, sino tambien sus actos, su voluntad, su pensamiento y sus sentimientos están *fatalmente* sometidos á las mismas leyes que rigen al universo. Sólo hay una observacion superficial y limitada al sér humano que puede admitir que los actos de los pueblos y de los individuos son el resultado de un albedrío absolutamente libre, y que tiene conciencia de sí mismo.» L. Büchner *Force et Matiére*, le libre arbitre 1858.

intereses? Lo absoluto, lo infinito, lo eterno no caen bajo los sentidos. El materialismo, pues, debe negar lo que hay de más elevado, es decir, todo lo que es divino en la vida. ¿Qué es el deber? Es la obligacion de hacer bien y de practicar la justicia de una manera absoluta. Cuando el deber habla, los sentidos deben callar: *¡haz lo que debas, suceda lo que quiera!* Es el fondo divino de la conciencia que produce los mártires y los héroes. Es lo que hace de nuestra pobre existencia en este mundo un espectáculo digno de ser cantado por la poesía, de ser celebrado por la historia y de ser contemplado por Dios! ¿Qué seria la sociedad humana sin el sacrificio de nuestras conveniencias personales al sentimiento del honor? ¿Qué seria el espíritu científico y los estudios sérios, que son la gloria y la verdadera riqueza de las naciones, sin la subordinacion de nuestros caprichos á la investigacion de la verdad?

»Aquí aun es lógico Hobbes. Proclama resueltamente que el bien y el mal son asuntos convencionales, que cada uno puede hacer aquello que quiera para aumentar su bienestar, y que el derecho natural es la guerra de todos contra todos. Véase el materialismo desnudo de artificio. Pero ¿qué juicio podemos formar de nuestros materialistas, que hablan siempre de deber, de virtud, de sacrificios por la pátria y por la humanidad? Prefiero creer que no comprenden la extension de sus dogmas, á suponer que no dicen lo que piensan. Esta anomalía se encuentra frecuentemente en los poco versados en filosofía. Sí; la mayor parte de los materialistas se calumnian á sí mismos cuando afirman que el hombre es incapaz de desinterés: su corazon vale más que su espíritu, y su conducta desmiente su doctrina. Es menester, pues, denunciar el error en que incurren, á fin de impedir, si es posible, que otros se extravien siguiendo su ejemplo (1).

(1) «Hay la misma relacion entre los pensamientos y el cerebro que entre la bilis y el hígado ó entre la orina y los riñones.» C. Vogt., *Physiologische Briefe*, XII.

«Toda verdad nace de los sentidos.—El pensamiento es un movimiento de la materia.—La conciencia es una propiedad de la materia.—La voluntad es un movimiento de la naturaleza.—¿Cómo la pena podria intimidar á aquel que comete un crímen, resultado lógico, directo é inevitable de la pasion que le anima?» J. Moleschott, *La circulation de la vie*, Cartas 2, 18, 19.

«La actividad del alma es una funcion de la sustancia cerebral.—El alma de los animales no difiere del alma humana en cualidad, sino solamente en cantidad.—El hombre no tiene ninguna facultad intelectual

»Diré, pues, á los que imitan su ejemplo: *El materialismo y la civilizacion moral son dos términos contradictorios*. Es menester escoger entre ellos! Si adoptais el materialismo, dejad de trabajar por la instruccion y la moralizacion de vuestros semejantes; no penseis en la humanidad, ni en el progreso de los pueblos, sino en vosotros mismos, porque no cambiareis la naturaleza humana, no hareis de un sér egoista, dominado por los sentidos, un sér libre que obedece á las santas aspiraciones de la razon: el mundo social no reconoce otras leyes que las del mundo físico, ni otro destino que la circulacion fatal de la materia; todo lo que existe debe existir, y todo lo que deba suceder en el porvenir sucederá sin vosotros, por la sola necesidad de las cosas. Si por el contrario, perseverais en la religion del deber, si creeis que el bien debe practicarse sin ninguna consideracion de utilidad personal, si creeis que la verdad deba amarse por sí misma, mal que les pese á todas las autoridades que están interesadas en atacarla, si reconoceis que hay algo de absoluto en la vida, que cada uno se debe á todos y que todos se deben á sí mismos para concurrir á realizar el ideal de la humanidad, oh! entónces, señores, rechazad muy léjos el materialismo, porque el materialismo es la negacion de todo principio moral!

»Llego al *positivismo*, y para señalar la continuacion de mi discurso, comienzo por declarar, puesta la mano sobre la conciencia,

---

privilegiada.—Un gran número de hechos demuestran que la voz articulada de los animales, sus gestos y su mímica son susceptibles de un cierto grado de desarrollo y de perfeccionamiento.—Los motivos morales ejercen tan sólo una influencia muy imperceptible sobre la marcha de la sociedad.—Una sociedad que permite que los hombres mueran de hambre y de la que toda la fuerza no consiste más que en oprimir y explotar al débil, no tiene derecho á lamentarse porque las ciencias naturales desbaraten los fundamentos de su moral.—Aquel que sabe apreciar las ideas que defendemos puede presentarse en el porvenir un edificio social más ideal, al cual servirán de base la dignidad humana y la igualdad.» L. Büchner, *Force et Matière*, págs. 140, 231, 252.

«La *microcefalia* es una formacion atabicada parcial, que se produce en las partes abovedadas del cerebro y que arrastra como consecuencia un desarrollo embrionario desviado, el cual vuelve por sus caractéres esenciales hácia el tronco desde el cual el género humano está elevado.—Las partes abovedadas del cerebro del microcefalo se desarrollan segun el tipo simio; no alcanzan más que el volúmen del cerebro pitecoide.» C. Vogt, *Mémoire sur les microcéphales ou hommes singes*, cap. IV. Génova 1867.

que la doctrina de Augusto Comte, que tanto llama la atencion del público hoy dia, no es más que un materialismo inconsecuente y un ateismo disfrazado.

»No ignoro que Comte se ha defendido contra la acusacion de *materialismo*. Pero, cuando se aprecia en su justo valor la doctrina que desenvuelve sobre el cerebro, sobre el alma, sobre Dios, sobre los principios de la razon; cuando uno fija hasta los términos de su protesta, es imposible engañarse sobre el carácter del positivismo (1). Ya en 1828, en el Exámen que hizo del tratado de Broussais sobre la Irritacion y la locura, encuentra ilusoria la distincion inventada por los psicólogos y los metafísicos, entre los hechos externos y los hechos de conciencia; declara que la observacion interior es imposible, porque el cerebro no se observa él mismo; alaba resueltamente á Broussais de creerse superior al piadoso reproche de materialista (2). ¿Por qué, pues, no imita la intrepidez de su maestro?

»Pero no me detengo en este artículo. Busco el pensamiento de Comte en sus grandes obras sobre *filosofía* y sobre *política positiva*, sobre todo en la última, que es la expresion más juiciosa de las opiniones del autor (3).

»La cuestion del materialismo es evidentemente la de la *sustancia* del alma. Si alguno sostiene que el alma y el cuerpo son dos sustancias distintas, que cada una tiene sus leyes, sus atributos y su destino, es espiritualista; si pretende, al contrario, que el alma no es más que un resultado ó una propiedad de la materia organizada, es materialista. Interroguemos acerca de esto la introduccion de Comte. Para reconstruir el órden intelectual y moral, cree indispensable rebatir la teoría de Gall é interpretarla á la manera de Broussais. Para Gall el cerebro no era más que la condicion del

---

(1) *Discurso sobre el conjunto del positivismo ó Exposicion sumaria de la doctrina filosófica y social perteneciente á la grande república occidental, compuesta de las cinco poblaciones adelantadas, francesa, italiana, germánica, británica y española.* París, Julio, 1848; extracto del t. I del *Système de politique positive*. Epígrafe: Reorganizar, *sin Dios ni Rey*, por el culto sistemático de la humanidad.

(2) *Système de politique positive*, t. IV, apéndice general.

(3) *Système de philosophie positive*, 1830-1842, 6 t. en 8.°—*Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, 1851-1854, 4 t. en 8.°—*Synthèse subjetive ou Système universel des conceptions propres á l'état normal de l'humanité* en 8.°, París, 1856.

ejercicio de las facultades espirituales; para Comte es la causa y la sustancia: el espíritu es una funcion del cerebro; el *yo* es el centro nervioso. Bajo este punto de vista materialista, el autor expone con confianza á la consideracion de sus discípulos «la clasificacion positiva de las diez y ocho funciones interiores del cerebro ó el cuadro sistemático del alma (1).»

»Por mi parte temo sobre manera que este *cuadro sistemático* haga el efecto de una chuscada: En efecto, los sábios, que han estudiado con bastante aplicacion las condiciones fisiológicas del pensamiento, vacilan á decidirse sobre las *localizaciones cerebrales*. La frenología ha obtenido más errores que éxito respecto al *asiento* de las facultades del alma. Todavía no se ha fijado nada con certeza sobre este punto. ¿Dónde, pues, ha descubierto Comte sus *diez y ocho funciones* interiores del cerebro....? La cosa es por demás sencilla; las ha descubierto en su imaginacion ó en su «teoría subjetiva,» segun se expresa. Todos aquellos que están iniciados en los estudios filosóficos saben que la frenología es inútil para el estudio del alma, considerada en sí misma, puesto que tenemos conciencia de nuestros actos, y que debe reducirse á sugerirnos algunas indicaciones sobre las relaciones del alma con el cuerpo. De esta manera los asertos de los frenólogos con relacion al alma son el resultado de su meditacion interior, y nunca de la diseccion del cerebro. Este es el resultado, á falta de otra prueba, de los procederes y de la confesion misma de Augusto Comte (2).

---

(1) *Système de politique positive*, t. I; Introduccion fundamental, cap. III.—*Système de philosophie positive*, t. III, leccion 45.

(2) Reconocida la incompetencia de la simple anatomía para *enumeracion* efectiva de los órganos cerebrales debe al instante conducir á sentir su inutilidad para la segunda parte del problema consistente en determinar su situacion respectiva. Siguiendo el luminoso principio de Gall, esta disposicion *debe* ser conforme á las verdaderas relaciones de las funciones correspondientes, *á fin* de permitir la armonía general del cerebro. De ahí resulta la completa legitimidad del método *subjetivo* en semejante materia, que, en el fondo, no podria ser abordada de otra manera; porque en este estado de la cuestion, el método *objectivo* no hallaria otra base. Verdaderamente, el mismo Gall cree haber descubierto estos asientos por la vía anatómica, aunque declara haberla empleado de una manera empírica. Pero no temo asegurar que tal relacion constituye solamente un artificio didáctico para mejor resolver las dudas inmediatas..... Entre tanto los anatómicos juzgan que sabrán renunciar sistemáticamente á sus discusiones arbitrarias, completar *à posteriori* mis soluciones y mis pruebas, realizando la necesaria separacion de los diez y ocho elementos que acabo de establecer *à priori* en

»Comte admite, con la psicología moderna, tres facultades fundamentales, el pensamiento, el sentimiento y la voluntad; vulgarmente, el espíritu, el corazon y el carácter: por esto divide el cerebro en tres regiones. Admite enseguida, oponiéndose á la psicología, la preeminencia del sentimiento sobre el pensamiento, lo que, por decirlo de una vez, legitima todos los descarríos de la pasion, desde ahora exentos de las reglas de la razon. De las diez y ocho partes del alma, Comte atribuye diez al corazon, cinco al espíritu y tres al carácter (1). Véase, pues, cómo el corazon tiene la mayor parte; no prevalece solamente como señor en la vida vejetativa, que es su verdadero puesto, según Bichat, obtiene aun la más grande parte en la vida cerebral, en donde se confunde con el instinto y la necesidad: él sólo vale más que el espíritu y el carácter juntos. Para Comte, el corazon dá impulso al pensamiento, y éste vela la ejecucion de los actos, conforme á este «verso sistemático» «*Obrar por afeccion y pensar para obrar.*» Tal es «la armonía fun»damental del alma» que preside á la division del cerebro.

»Las funciones ahora se obtienen de la misma manera, no por observacion, sino por razonamiento, por deduccion, *à priori*; tal facultad *debe* encontrarse á la derecha, tal otra á la izquierda, esta

---

el aparato cerebral. *Système de politique positive*, t. I; Introduccion fundamental, cap. III, págs. 677 y 730.

La confesion es completa. Comte procede *à priori* como los metafísicos! Cf. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 3.ª parte. París, 1863.

(1) «Amor por *principio.*—Uno se cansa de pensar y tambien de obrar, jamás de amar.—El espíritu nó está destinado á reinar, sino á servir.—El positivismo erige en adelante en dogma fundamental, á la vez filosófico y político, la preponderancia contínua del corazon sobre el espíritu.—El impulso positivo conduce hoy dia á hacer sistemáticamente prevalecer el sentimiento sobre la razon, como sobre la actividad.» *Système de politique positive*; Epígrafes y Discurso preliminar, 1.ª parte.

Con todo eso en la misma parte, p. 57, dice que el positivismo debe renunciar á todo «principio absoluto.» Mas adelante, p. 714, afirma que «nuestros conocimientos verdaderos consisten solamente en hechos y en leyes, es decir, siempre en *fenómenos*, particulares ó generales.» En otra parte aun, p. 7, Comte advierte que el sentimiento falto de disciplina podria casi perderse: «Uno no puede aun contar en la eficacia política del sentimiento social, que desprovisto de principios viene á ser frecuentemente perturbador.» ¿Quién pondrá fin á las perturbaciones del corazon, si él es la facultad soberana del alma?—Cf. *Système de philosophie positive*, t. VI; Conclusion general, 1842.

delante, aquella detrás. En pocas palabras, Comte no ha visto nada en el cerebro, porque para él nada hay que ver bajo el punto de vista del alma. En la vida afectiva, por ejemplo, distingue dos instintos de perfeccionamiento, de los cuales el uno perfecciona «por destruccion y el otro por construccion:» el primero es el instinto militar, el segundo el instinto industrial. ¿Dónde ha encontrado estos instintos? Evidentemente en sus estudios históricos, y no en el cerebro. ¿Ha hecho por lo ménos constar *positivamente* su colocacion? No; sabe solamente que *deben*, á título de sentimientos, residir detrás. ¿Está muy seguro de esto que anticipa? No; es de dictámen que «todas las condiciones esenciales *parecen* concurrir á hacerlas ocupar el uno á los lados, el otro encima del órgano maternal (1).»

»Hé aquí la «constitucion fundamental del alma» segun la ciencia llamada positiva. En esta constitucion, no veo ni la conciencia, ni la razon, ni la libertad, nada que denote la superioridad del hombre sobre el bruto (2). ¿No tenia, pues, razon para decir siempre que el positivismo es el materialismo, y no puedo añadir ahora que es un materialismo fantástico, que no descansa ni en los datos experimentales? Además Comte rechaza categóricamente las *causas* y los *principios*, lo absoluto y lo infinito, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma como conviene á toda doctrina materialista. La funcion debe cesar con el órgano, y si la funcion no es más que una actividad física, ¿cómo podria extenderse más allá de la materia?

(1) *Système de politique positive*; Introduccion fundamental, capítulo III.

(2) La famosa teoría del *yo* carece esencialmente de objeto científico. Los psicólogos han querido vanamente hacer de esa idea ó de ese sentimiento un atributo exclusivo de la humanidad: es evidentemente la continuacion necesaria de toda vida animal propiamente dicha... Quizá en los animales superiores el sentimiento de la *personalidad* es aun más pronunciado que en el hombre .. Caracterizando la inteligencia segun la aptitud de modificar su conducta conforme á las circunstancias de cada caso, lo que constituye en efecto el principal atributo práctico de la razon propiamente dicha, es aun evidente que bajo esa relacion, más que bajo la precedente, no hay lugar á establecer realmente entre la humanidad y animalidad, ninguna otra diferencia esencial que la del *grado* más ó ménos pronunciado que puede soportar el desarrollo de una facultad, necesariamente comun por su naturaleza á toda vida animal, y sin la cual no se sabria cómo concebir la existencia; de modo que la famosa definicion escolástica del hombre como *animal racional*, *ofrece un verdadero despropósito...» Système de philosophie positive*, t. III, pág. 781, S.—*Système de politique positive*, t. I; Discurso preliminar, 1.ª parte.

Los principios y las causas no son fenómenos nerviosos. Comte es, pues, consecuente consigo mismo cuando establece, por una parte, que el carácter de la nueva filosofía es de detenerse en lo que es *positivo*, es decir, en lo que es *real*, *útil*, *relativo*, y que del otro, separa todo lo que es absoluto y supra-sensible.

»Pero deja de ser lógico cuando quiere construir la ciencia, el arte, la moral, la política y la religion con las representaciones sensibles, sin mezcla de ideas racionales. Bajo este punto de vista, el positivismo es un tejido de contradicciones. Comte sólo admite lo positivo, y pretende un ideal social fuera de la historia: lo real, y formula una concepcion estética fuera del realismo: lo relativo, y afirma la verdad absoluta de su doctrina, con esclusion de toda otra; lo sensible, y busca las leyes estáticas y dinámicas fuera de las sensaciones; los hechos ó los fenómenos, y en todas partes se expresa bajo forma de proposiciones universales y categóricas; lo útil, y funda una moral que subordina la utilidad al deber.

»En efecto, debo á Comte la justicia de que respeta tanto como los espiritualistas las condiciones de la vida moral. Desdeña los goces materiales y egoistas, y coloca la felicidad del hombre en las afecciones benévolas, en el noble deseo de *vivir para otro* (1). Aquí habla el corazon, pero está desgraciadamente en desacuerdo con el espíritu. Cuando el pensamiento dice: el hombre es pura materia y debe sacrificarlo todo á la materia, el corazon responde: el hombre ha nacido para amar y debe consagrarse á sus semejantes. Cuando el pensamiento prosigue: todo es relativo, sacad partido de las circunstancias, despues de la muerte la nada, el corazon replica: el matrimonio es sagrado, la familia es santa, el deber es absoluto. M. Guizot ha señalado esta inconsecuencia hablando de su entrevista con Comte. Admírase, escuchándole, de que un carácter tan desinteresado no advierta por sus propios sentimientos la inmoral falsedad de sus ideas. Es, dice, la condicion del materialismo matemático (2).

»Examinemos ahora la doctrina social y religiosa de Comte. Aquí tambien seré breve, falta tiempo, y por otro lado son pocas en esta parte de la *Sociología* las estravagantes mudanzas de una inteligen-

(1) *Système de politique positive*; Discurso preliminar, parte 2.ª y 4.ª

(2) *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, t. III.

cia confusa, tan extraña al derecho natural como á la lógica y á la metafísica, tan embarazada de preocupaciones nacionales como de errores filosóficos. ¿Qué concepto de la sociedad humana podemos esperar de un hombre que ha estudiado únicamente las ciencias físicas y matemáticas?

»El órden social imaginado por el autor de la *Política positiva* se compone de *tres poderes*, que corresponden á las tres funciones principales del cerebro, la fuerza, el pensamiento y el sentimiento. Ante todo hay un poder material que se concentra en los industriales y forma el gobierno; despues un poder intelectual que pertenece á los filósofos y constituye el sacerdocio; y hay, en fin, un poder moral, que reside en las mujeres y sirve de auxiliar al precedente. Las mujeres y los filósofos juntamente forman el poder espiritual, á título de manantial doméstico y órgano sistemático. El sacerdocio y el Gobierno están esencialmente separados. Con los filósofos la educacion ó el consejo, con los jefes industriales la accion y el mandato. Los sábios piensán y piden para los industriales, éstos trabajan para los sábios. «Este estado definitivo de la humanidad se anuncia así como plenamente conforme á nuestra propia naturaleza, donde el sentimiento, la razon y la actividad corresponden exactamente, ya sea aislados, ya combinados, á los tres elementos necesarios, femenino, filosófico y popular, de alianza regeneradora (1).»

»Véase, señores, el *ideal* de la sociedad positiva. Segun mi parecer, haria evidentemente mal de lamentarme de un órden social en donde los filósofos á la manera de los Levitas, viven unidos con la más bella mitad del género humano. Pero sereis tal vez más severos que yo. Direis que esta utopia es un régimen de *castas*, calcado en la República de Platon; pretendereis que el hombre no es

---

(1) *Système de politique positive*; Discurso preliminar, parte 4.ª; conclusion general, y t. II, cap. V.

«Nuestros proletarios son los únicos susceptibles de llegar á ser los auxiliares decisivos de los filósofos modernos..... Cada proletario constituye por muchas consideraciones un filósofo espontáneo, como todo filósofo representa bajo diversos aspectos un proletario sistemático.—Los proletarios deben ser extraños al gobierno político propiamente dicho.—El poder temporal, único director, corresponde al aparato nutritivo; el poder espiritual, puramente moderador, al aparato nervioso del organismo individual.—El pueblo representa la energía del Gran-Sér, las mujeres su ternura, y los filósofos su razon. El hombre debe mantener á la mujer; la clase activa debe mantener á la clase contemplativa.» Id., t. I, págs. 129, 138, 334, 373, 375.

simplemente un industrial ó un sábio, que es hombre ante todo, y debe desarrollarse como tal; criticaréis esta separacion entre las clases que hacen de la sociedad una máquina y no un organismo; elegireis tres poderes independientes unos de otros, sobrando dos, para mantener la armonía; os inquietaréis de lo que pasará si el poder espiritual, que aconseja, no está de acuerdo con el poder temporal, que manda; preguntaréis cómo está constituido el Estado y por qué se confunde con la industria.....

»Pero seriais demasiado exigentes. Comte no ha pensado en todo. Por lo demás, podria responderos segun su frenología, que no es al pensamiento, sino al sentimiento á quien es menester consultar en asunto teórico, y que la union *debe* siempre subsistir en una sociedad que descansa sobre la ciencia positiva del cerebro. Y despues los letrados, que tienen el monopolio del espíritu, ¿no pueden formar la opinion pública? En efecto, «la sana interpretacion de las reglas morales y políticas sólo puede emanar de los filósofos acostumbrados al estudio de las leyes naturales sobre las cuales se apoyan (1).» Este argumento me parece perentorio. Los filósofos que están ahora reconciliados con los sacerdotes, desde que lo son ellos mismos, sabrán providenciar á todo. Sin embargo, si no estais aún satisfechos, si invocais contra nosotros el derecho y la libertad, me veré obligado á enseñaros que el positivismo no es el liberalismo, y que el derecho no tiene nada de comun con la sociedad. Escuchad ántes á Comte.

»La palabra *derecho* debe separarse del verdadero lenguaje político como la palabra *causa* del verdadero lenguaje filosófico. De estas dos nociones teológico-metafísicas, la una es considerada inmoral y anárquica (el derecho); la otra irracional y sofística (la causa). En el estado positivo, que no admite títulos celestes, la idea de derecho desaparece irrevocablemente. Cada cual tiene deberes para con los demás, pero nadie tiene ningun derecho propiamente dicho. Nadie posee otro derecho que el de cumplir siempre con su deber. Así que la política sólo puede estar subordinada realmente á la moral, siguiendo el admirable programa de la Edad media (2).»

---

(1) *Système de politique positive.* Discurso prelimar, 3.ª parte.
(2) *Système de politique positive.* Discurso preliminar; conclusion general.

»Está claro. ¿Y quiérese saber por qué no hay derecho desde el advenimiento del positivismo? Porque el derecho supone la *individualidad absoluta*. La individualidad absoluta! Los derechos absolutos, independientes de la fuerza pública! Los derechos del hombre y del ciudadano! Qué horror para un positivista que no quiera nada absoluto fuera del Estado! (1) Pero ved á un tiempo la extraña fortuna y la lógica original del materialismo. Dice Hobbes: Cada uno tiene derecho á todo. Responde Comte: Nadie tiene derecho á nada. Hobbes dice: Nadie tiene deberes. Comte responde: Cada uno tiene deberes.

»Examinemos ahora por qué medios debe el órden establecerse en la sociedad. Encuéntrase la solucion de este problema en la *dinámica* social, que descansa en la *ley de los tres Estados*. Esta ley nos la representa Comte y sus discípulos como uno de los más grandes descubrimientos de este siglo. Significa que todas las especulaciones humanas pasan necesariamente por tres estados sucesivos: «ante todo el estado *teológico*, en donde dominan francamente las ficciones espontáneas, que no permiten se haga ninguna prueba; en seguida el estado *metafísico*, que caracteriza sobre todo la preponderancia habitual de las abstracciones personificadas ó entidades; y en fin, el estado *positivo*, siempre fundado en una exacta apreciacion de la realidad exterior (2).»

»Si Comte hubiera querido decir por eso que el espíritu humano

---

(1) «Todos los hombres deben ser considerados, no como otros tantos séres separados, sino como los diversos órganos del único Gran Sér. Así en toda sociedad cada ciudadano seria siempre erigido en funcionario público.» Id., id.

(2) *Système de politique positive*, t. I. Discurso preliminar, 1.ª parte, y t. III. cap. I.

«Todo comienza bajo la inspiracion teológica, para venir á parar en la demostraccion positiva, pasando por la argumentacion metafísica.» Esta *ley de filiacion* es completada por la *ley de clasificacion*, que expresa el órden necesario en el que nuestras concepciones se desarrollan á cada fase. Este órden, determinado por la generalidad decreciente ó la complicacion creciente de los fenómenos, es el siguiente: matemáticas, astronomía, física, química, biología, sociología. El conjunto de estas ciencias constituye el *sistema de filosofía positiva*. No tenemos que decir por ahora de esta série sino que es incompleta y falta de unidad. Representa los principales órganos de la ciencia de la Naturaleza, pero olvida el organismo; divide la realidad en sus diferentes partes, pero pierde de vista la realidad una y entera. Precisamente esta unidad superior á ese todo orgánico es el objeto de la filosofía, ciencia mucho más general que las matemáticas.

descarría ántes de encontrar la verdad completa y que todo lo que es *verdadero* es *positivo*, hubiera empleado una inocente estratagema en favor de su doctrina, aprovechando el equívoco de su título. El público juzga siempre de un sistema por su nombre. Si alguno toma la palabra *positivo* como sinónima de *verdad*, es cierto que el positivismo debe ser la expresion última de la inteligencia humana. Pero no es así. Comte, en su cualidad de materialista, cree que la *teología* es una ficcion, ya que niega á Dios, que la *metafísica* es un sueño, ya que niega la causa, y que no obstante la humanidad ha de pasar, no se sabe cómo ni por qué, por esas situaciones contra naturaleza ántes de llegar á la sola cosa que se puede ver y se ha visto en todo tiempo, el *hecho exterior*, que impresiona nuestros sentidos. Cuando se confunde la teología con lo sobrenatural y la metafísica con la hipótesis, es fácil afirmar que las aberraciones son las que han debido preceder á la ciencia. Pero semejante tésis adolece de una doble falta. No es exacto decir que la teología y la metafísica excluyen la *ciencia* y se excluyen ámbas, y es imposible que el espíritu humano haya principiado por las nociones suprasensibles, si sólo posee los sentidos. Los animales que están constituidos como nosotros, no se imaginan la teología y la metafísica: son positivistas desde su nacimiento y continúan siéndolo hasta su muerte, porque nunca ven más allá de la realidad exterior, que es el objeto del positivismo. Comte mismo parece haber presentido la justicia de esta observacion, porque mira el *fetiquismo* como superior al monoteismo y á la metafísica, y cree que los salvajes podrian en lo sucesivo, gracias á él, salvar esas transiciones y entrar inmediatamente en el estado positivo (1).

»Dejemos la opinion de Comte sobre la metafísica y la teología, y veamos cómo aplica su *ley de los tres estados*. Quiere hacer la ley

---

(1) «Tal demostracion hace incontestable la superioridad teórica del fetiquismo sobre la teología. Pero al presente conviene reconocer además la misma preeminencia para la rectitud lógica y científica. Tomando la positividad completa por tipo normal de nuestra madurez mental, el fetiquista se encuentra ménos alejado que ningun teólogo. Su aproximacion general de la realidad es más exacta tanto como más natural: nosotros no la excedemos efectivamente más que en el estado científico. Es porque el fetiquismo prevaleceria aun en todas partes, si las exigencias sociales no hubieran obligado á nuestros antepasados á tomar el camino de la teología en su preparacion necesaria al positivismo.» *Système de politique positive*, t. III, cap. II, pág. 85.

del desenvolvimiento de la humanidad. Yo habia creido hasta ahora que las *leyes de la vida* son las que presiden la evolucion de la humanidad viviente; esta conviccion se habia arraigado en mí desde que habia oido, en los bancos de la Universidad, á mi ilustre profesor M. Altmeyer explicar un *Curso de filosofía de la historia* conforme á este principio, mereciendo los aplausos del público; y esta certidumbre era grata á mi alma, porque me permitia respetar el pasado de la humanidad, sin hacer traicion á su glorioso presente ni á su brillante porvenir. ¿Es menester ahora renunciar á esta ilusion y creer que la humanidad se desarrolla en virtud de las anomalías inexplicables del pensamiento? No, no es la ciencia la que es defectuosa, lo es Comte; no es la humanidad la que se engaña, lo es el materialismo. El materialismo no conviene más á la historia que á la filosofía. El error de Comte está en imaginarse que nada bueno le ha precedido, y que la humanidad se ha extraviado completamente, dejando las vías de la salvajez y del fetiquismo (1). Esta contradiccion manifiesta entre la vida de la humanidad y la fórmula de Comte es para mí la condenacion radical del positivismo.

«Despues de esto, presiéntese qué juicio va Comte á fundar sobre nuestra *época*: el de un hombre que sólo vé la realidad á través de los fantasmas de su imaginacion. Todos los hechos contemporáneos le parecen confirmar su doctrina. Saluda con el mismo entusiasmo la proclamacion de la república en 1848 que la proclamacion del imperio en 1851; porque el imperio para él no es más que una dictadura, y porque todas sus simpatías son para el absolutismo y la centralizacion, todas sus antipatías para la libertad y el régimen parlamentario (2). Aquí reaparecen las tendencias de Hobbes.

---

(1) Comte resume en estos términos la aplicacion de la ley de filiacion á la filosofía de la historia. «Los tres modos consecutivos de la actividad, la conquista, la defensa y el trabajo, corresponden exactamente á los tres estados sucesivos de la inteligencia, la ficcion, la abstraccion y la demostracion. De esta analogía fundamental resulta al instante la explicacion de las tres edades naturales de la humanidad. Su larga infancia, que llena toda la *antigüedad*, debió ser esencialmente teológica y militar; su adolescencia, en la *Edad media*, fué metafísica y feudal, en fin, su madurez, apenas apreciable despues de algunos siglos, es necesariamente positiva é industrial.» *Système de politique positive* t. III, cap. I, pág. 63.

De donde deduce que la teología está en decadencia desde la antigüedad, y la metafísica desde la Edad media.

(2) «La proclamacion, en adelante irrevocable, de la república fran-

»En 1852, Comte escribe al czar Nicolás que ha combatido siempre la igualdad y la soberanía del pueblo. En una nota adicional declara que el Gobierno francés debe ser republicano y no monárquico; que la República francesa debe ser *social* y no política; que la República social debe ser *dictatorial* y no parlamentaria, y que en fin la dictadura debe ser ejercida por un *triunvirato* emanado del *patriciato* industrial, reclutándose por vía de sucesion adoptiva y no por vía de eleccion popular. Pero ántes que la dictadura patricia pueda funcionar regularmente, Comte es de dictámen que debe conferirse durante una generacion á algunos eminentes *proletarios*, cuya eleccion seria reservada á la iniciativa parisiense, salvo la sancion provincial, y que estenderia gradualmente el sufragio universal, última forma de nuestra enfermedad política (1).

---

cesa, constituye, bajo todos conceptos, el más grande acontecimiento sobrevenido en Occidente desde la caida de Bonaparte..... La poblacion francesa, digna vanguardia de la gran familia occidental, viene al extremo de abrir ya la era normal; porque ha proclamado, sin ninguna intervencion teológica, el verdadero principio social: la república francesa tiende á consagrar directamente la doctrina fundamental del positivismo, en cuanto á la universal preponderancia del sentimiento sobre la razon y sobre la actividad.» *Circulaire du 8 mars*, 1848; *Discours sur l'enseignement du positivisme*, Juillet, 1848, p. 69.

«Segun la teoría histórica que he fundado, el conjunto del pensamiento francés tiende siempre á hacer prevalecer el poder central..... Este poder necesario viene dichosamente á rechazar con energía una intolerable situacion, tan desastrosa para nosotros, como vergonzosa para él. El instinto popular ha dejado caer sin defensa un régimen anárquico. Siéntese cada vez más en Francia que lo constitucional conviene solamente á una pretendida situacion monárquica, miéntras que nuestra situacion republicana permite y exige la dictadura. La más sábia de las diez constituciones promulgadas desde 1789, llega por otra parte á regularizar, aunque siempre empíricamente, esa dictadura republicana..... Esa nueva faz política permite, en fin, elaborar directamente la reorganizacion universal.» Lettre á M. Vieillard, Senador de la república francesa, 28 Febrero 1852.

«En nombre del pasado y del porvenir, los servidores teóricos y los servidores prácticos de la Humanidad, toman dignamente la direccion general de los asuntos terrestres, para construir, en fin, la verdadera providencia moral, intelectual y material, excluyendo irrevocablemente de la supremacía política todos los diversos esclavos de Dios, católicos, protestantes ó deistas, por considerarles á la vez atrasados y perturbadores.» *Catéchisme positiviste*, Octubre 1852.

(1) *Système de politique positive*, t. I; Discurso preliminar, y t. III, prefacio.

Añadamos que el Gobierno revolucionario debe estar asistido de un *Comité positivo occidental*, compuesto de ocho franceses, siete ingleses, seis alemanes, cinco italianos y cuatro españoles. Este «concilio

»Este programa, puesto bajo el amparo del czar me dispensa de todo comentario. Véase cómo el positivismo apura sus otros méritos, perteneciendo así á la más peligrosa especie de *socialismo*, al socialismo autoritario y revolucionario, que pretende ampararse del poder, suprimir el derecho y la libertad, resolver y restaurar la sociedad á fuerza de decretos. ¿Me será permitido decir ahora que si semejante doctrina ha encontrado partidarios en Bélgica, en un país de derecho y libertad, estos secuaces han sido inducidos al error? ¿Me será permitido esperar que abundarán en otros sentimientos, cuando estén mejor instruidos del verdadero carácter del positivismo?

»Una palabra aun sobre la religion positiva. Es el fondo de la doctrina, puesto que el tratado de sociología tiene por objeto principal instituir la «religion de la humanidad» y organizar un nuevo «poder espiritual.» Además el doctor Robinet, uno de sus adeptos, declara solemnemente que *sólo hay un positivismo, qve es la religion de la humanidad* (1). Y sin embargo, ¡que cosa más extraña que ese culto! ¡Una religion sin Dios y sin inmortalidad! Cosa semejante no se ha visto nunca en el mundo de los principios ni en el mundo de los fenómenos. ¡Una religion de la humanidad, de la que ésta, sin ningun género de duda, es á la vez sujeto y objeto! Este equívoco reclama una explicacion. Comte sienta la necesidad de un lazo religioso entre los hombres; pero su doctrina cerebral no le permitia reconocer á Dios como Sér infinito y absoluto. ¿Qué hacer entónces, sino reemplazar á Dios por otra cosa? Hobbes habia imaginado llamar Dios á un gran cuerpo, á fin de conservar la religion como un medio de policía en provecho del Estado. Comte dá á este gran cuerpo el nombre de Gran-Sér, lo que viene á ser lo mismo, y este Gran-Sér es la humanidad.

»Por lo demás, el vacío de creencias es compensado por la pompa de *las fiestas*. El positivismo establece una *era* nueva y un nue-

---

permanente de la nueva Iglesia» debe admitir todos los elementos necesarios del poder moderador, de los teóricos, de los prácticos y de las mujeres. «A los treinta miembros precedentes, conviene luego unir seis damas de lo más escogido, dos francesas y una de cada otra parte occidental.» Idem, t. I, pág. 384.

(1) *Notice sur l'œuvre et sur la vie d'Auguste Comte*, par le Doctor Robinet, su médico y uno de sus trece albaceas testamentarios, 3.ª parte. París, 1860.

vo *calendario*. Al culto de los santos sustituye el culto de los grandes hombres. La «glorificacion de los muertos» «y su incorporacion en el Gran-Sér» le parecen ser un «lleno equivalente de las vanas esperanzas que animan los fieles de los otros cultos (1).»

»Pero no creais que el positivismo reconoce al ménos como Dios á la *Humanidad universal* y no perecedero que se desarrolla sin fin sobre las tierras innumerables sembradas en el espacio infinito. No, la humanidad universal es una de esas nociones metafísicas que asustan al positivismo, porque traspasan la comprension de nuestros sentidos. Comte no puede elevarse tan alto, debe limitarse á la nocion de la *humanidad terrestre*, que ha comenzado y concluirá sus dias sobre nuestro globo, y «que se compone de muchos más muertos que vivos.» El Dios celebrado por Comte es, pues, la coleccion de todos los hombres que han vivido y deben vivir sobre la tierra. Vosotros y yo, señores, formamos parte de este amable Dios y podemos adorarnos mútuamente hasta que la muerte reduzca en polvo al Dios y sus adoradores. Pero la mujer, dotada de más caridad que el hombre, representa á la humanidad mejor que nosotros. La mujer, segun Comte, es la sacerdotisa de la humanidad y la providencia moral del mundo. Está bien al ménos que la religion de la humanidad comprenda además «la adoracion de la mujer» y que rinda al sexo amante un «culto á la vez público y privado (2).» Las fórmulas sistemáticas de la invocacion se encuentran en la correspondencia de Comte con Mme. Clotilde de Vaux (3).

»Conocemos estas locuras por el sansimonismo. Es de donde Comte parte, exagerando los defectos de su primera creencia. Saint Simon, queriendo reformar la religion, conservaba al ménos á Dios. Comte le reemplaza; quiere un Dios á su altura, un Dios palpable y tangible, un Dios «imperfecto, relativo, limitado en el tiempo y en el espacio, sometido á todas las fatalidades ordinarias y extraor-

---

(1) *Système de politique positive*, t. I; Conclusion general, y t. IV, cap. V.—Robinet, Notice.—Célestin de Blignières, *Exposition de la philosophie* y *de la religion positiva*. París, 1857.

(2) *Système de politique positive*, t. I; Discurso preliminar; parte 4.ª y conclusion general.

(3) Idem. Recuerdo á la santa memoria de mi eterna amiga; invocacion final.—Cf. Robinet, *Notice sur l'œuvre et sur la vie* de Comte: 2.ª parte.

dinarias (1).» Bien lo necesitaba. El positivismo tiene por principio absoluto *lo relativo*. Este es el orígen de sus críticas contra la teología y la metafísica. Ha encontrado, pues, en la humanidad terrestre, con sus imperfecciones y sus miserias, la sola divinidad que le pudo convenir. Pero ¡ay! tal es nuestra debilidad, que el materialismo queria pronunciar la decadencia de los elementos racionales del pensamiento; la razon nos queda siempre, y las ideas con ella! Estamos, pues, en el caso de preguntar á Comte cuál es la *causa de Dios*, como preguntamos la causa de todo lo que es limitado. La humanidad aparentemente forma parte del mundo; pero entónces ¿por qué está la parte, que es Dios, ántes que el todo? El universo tambien es anterior á la humanidad del globo y débele sobrevivir; pero entónces, ¿por qué y cómo ha nacido Dios? ¿Qué pretende hacer en este mundo quien tanto tiempo ha pasado de él y deberá pasar todavía, aun cuando toda vida haya desaparecido de la tierra?

»Estas cuestiones son elementales é inevitables, y no obstante, el positivismo no tiene ninguna respuesta que dar.

»Se me dirá á pesar de todo, que el positivismo es más bien un método y una crítica que una doctrina; que se puede ser positivista sin adoptar todas las opiniones de Augusto Comte, y que M. Littré, entre otros, continúa con lucimiento la escuela que ha contribuido á fundar, repudiando sin excepcion las teorías sociales y religiosas del «gran sacerdote de la humanidad.»

»En efecto, el positivismo desde su nacimiento está en vías de disolucion. Las manifestaciones políticas y las pretensiones sacerdotales de Comte le han enajenado los espíritus esclarecidos que habian sido seducidos por sus trabajos científicos. M. Littré y M. Mill son de este número (2). Pero M. Littré no se contenta con hacer esa salvedad. Aunque negado por sus antiguos amigos y tratado con el mayor desprecio (3), se considera como el representante legítimo del positivismo. Los profanos no han de intervenir en esta cuestion; pero confieso que padezco al comprender por qué

(1) *Système de politique positive*, t. I; Discurso preliminar; conclusion general.
(2) John Stuart Mill, *Auguste Comte aud Positivism*. Lóndres, 1865.
(3) Dr. Robinet, *Notice*, 3.ª parte; el Testamento; la Rebelion.

M. Littré tiende á conservar un título del que es juzgado indigno por el testamento de su maestro y por el santo consejo. En el primer número de la Revista que dirige M. Littré, declara que la ciencia positiva sólo conoce la materia y las propiedades de ésta, y que la sola sustancia capaz de pensar es la materia nerviosa (1). ¿Por qué, pues, no dá á su escuela el nombre de *materialista*? El *positivismo* es un término creado por Comte y ya consagrado por el uso: este término designa una religion y un partido; que se le deje su significacion para evitar todo error, y escojan un nuevo título los que quieran innovar.

»Despues de esta explicacion, estoy dispuesto á hacer todas las concesiones que se quieran, con tal que se respete la lógica. He criticado el positivismo de Comte, porque es el sólo oficial y es poco conocido y mal apreciado. Pero si los jóvenes, de espíritu aventurero, tienen á honor el ser positivistas, rechazando sin excepcion los dogmas de Comte y el materialismo de Littré, porque no ven en el positivismo más que el método de observacion y la lucha contra lo sobrenatural, confieso que esta ilusion es perfectamente inocente.

»Toda sana filosofía respeta la *observacion*, y por mi parte, cualquiera que sea mi opinion en metafísica, no aceptaria jamás ningun principio que estuviera desmentido por la experiencia. Puedo reconocer los principios que van más allá de la observacion, y todas las verdades matemáticas son de este género, pero no admito nada que sea contrario á la observacion. La observacion es parte del análisis, y este es un método tan filosófico como científico. Es calumniar á la filosofía pretender que no procede sino *à priori*, sin consultar la experiencia. Pido en nombre de la buena fé que este prejuicio desaparezca. El análisis tiene precisamente por fórmula esta admirable máxima, que es la regla de la probidad científica: *Justifica lo que veas, suceda lo que quiera*. Esta fórmula la recomiendo á los estudiantes de la Universidad libre; pero les advierto al mismo tiempo que no es el positivismo quien la ha inaugurado: es la filosofía; es Aristóteles; es Bacon.

»Añado que toda filosofía como tal excluye lo *sobrenatural* y el milagro, y que, por mi parte, cualquiera que sean las tendencias religiosas de mi espíritu, no aceptaria jamás ningun dogma teológico que estuviera desmentido por la razon. Puedo reconocer la posibili-

(1) *La philosophie positive*, Revista dirigida por E. Littré y G. Wyrouboff, Julio y Agosto 1867, páginas 21 y 27.

dad de una revelacion histórica que vá más allá de los conocimientos vulgares de una época, pero no admito como auténticos los datos de una intervencion divina que serian contrarios á la razon ó suspenderian las leyes de la naturaleza. La fé es legítima en su esfera, pero debe estar comprobada por la inteligencia: la fé ciega y la obediencia pasiva son indignas de un hombre que se respeta. La filosofía, como la ciencia, debe tomar por divisa: *Sé fiel á la razon y síguela, suceda lo que quiera.* Es la regla suprema de la independencia del pensamiento; y esta regla, una vez más, la recomiendo á los estudiantes de la Universidad libre, porque están en edad y en posicion de conocer la verdad, pero les prevengo al mismo tiempo que no es el positivismo quien la ha inventado, es la filosofía, es Sócrates, es Descartes.

»A vosotros, jóvenes alumnos, es á quienes ahora me dirijo, porque la juventud de las escuelas, en Bélgica como en el extranjero, está siempre expuesta la primera al atractivo de las teorías nuevas.

»Verhaegen decia en 1856: «Nuestros alumnos son jóvenes y serán hombres cuando salgan de nuestras manos. Les preparamos para que ocupen lugar en la sociedad. Es menester que sepan si todo lo que ven á su alrededor debe conservarse ó modificarse ó abolirse, á fin de que al salir de la Universidad, no se alucinen con la inspiracion del corazon, seducido por los discursos capciosos, engañado por las teorías ilusorias ú hostiles á todo deseo de mejora social. Es menester que puedan pronunciarse con conocimiento de causa tanto contra las instituciones modernas, como contra las instituciones antiguas, y vengan á ser de esta suerte ciudadanos útiles á la pátria, bajo cualquier bandera á que sus convicciones les llamen.»

»Para concluir esta tarea, amigos mios, apelo á vuestro juicio. Os he dado á conocer algunas de las manifestaciones más enérgicas del pensamiento moderno. ¿Creeis sinceramente que responden mejor á vuestras tendencias y á las necesidades de la época que las viejas doctrinas de la Universidad?.... Antes de resolver la cuestion, escuchad y pesad maduramente la opinion de vuestros profesores.

»Conoceis las palabras de un gran patriota de 1848: «La libertad, para dar la vuelta al mundo no necesita detenerse entre nos-

otros;» y sabeis que en efecto Bélgica, gracias á sus instituciones liberales, se ha preservado de los excesos de la revolucion y de la contrarevolucion. Pues bien, estando la libre Bélgica en contra de los movimientos subversivos de los pueblos, la Universidad libre lo está de los movimientos subversivos del pensamiento. Tambien nosotros podemos decir con justa arrogancia: ¡la independencia y la dignidad de la razon, para dar la vuelta al mundo, no tienen necesidad de pasar por nuestros *auditorios*! ¡Aquí habitan, aquí viven y se honran desde que la Universidad existe; son nuestra fuerza y nuestra gloria, son vuestro derecho y vuestra salvaguardia contra la invasion de las pretendidas innovaciones de afuera!

»Sí, señores, la Universidad está á la altura de su mision; no ha aguardado al positivismo para proclamar la manumision del pensamiento; es la vanguardia de la filosofía como lo es del liberalismo. Esta posicion nos permite juzgar con la misma imparcialidad las aspiraciones hácia el pasado y las aspiraciones hácia lo venidero, y defendernos á la vez, en nombre del órden y del progreso, contra el ateismo devastador y contra la teología tradicional.

»Las doctrinas de los modernos materialistas se presentan en otra parte como una conquista de la inteligencia; entre nosotros hacen el efecto de una abdicacion de la razon.

»Pero, mis caros alumnos, si los profesores discuten con vosotros, si animan vuestras observaciones, respetan vuestra originalidad, no olvideis á la vez que tenemos sobre vosotros la ventaja de la edad, que tenemos sobre vosotros la esperiencia de la vida y la madurez de la razon. Por eso os debemos tambien nuestros consejos. La Universidad, vuestra «Alma mater» os dirá por mi conducto:

»Buscad y sustentad lealmente una conviccion séria: es vuestro derecho; pero no aprobeis nada sin un exámen sério y no adelanteis nada á la ligera: es vuestro deber. Reflexionad ántes de creer, consultad la razon ántes de obrar, y no forceis la conciencia de los demás si no quereis que hagan lo mismo con la vuestra. Bueno es decir la verdad, pero mejor decirla en tiempo y razon. No tomeis por verdadero lo que es nuevo, ni por progreso todo lo que trastorna las opiniones recibidas. Las apariencias no siempre son conformes á la realidad. Es necesario en los hábitos del pensamiento dudar un poco, en el uso de la vida una poca desconfianza. Hay charlatanismo en el mundo de la *especulacion*, como en el mundo de los negocios. Desconfiad de las promesas del ateismo, del

materialismo y del positivismo. Id al fondo de las cosas, y con nosotros reconoceréis que el ateismo es una paradoja, que el positivismo es un engaño, que el materialismo es una doctrina estrecha y triste.

»Adheríos firmemente á lo ideal: es la medida del valor de las doctrinas. Si el ideal de la humanidad os habla de libertad, de justicia y de deber, rechazad todas las hipótesis que sacrifican la libertad á la materia, la justicia á la fuerza y el deber al goce. Los intereses de la historia están ántes que los intereses morales. Marcad, pues, en el termómetro del progreso la altura y base de las concepciones. No os detengais en el materialismo, porque el materialismo humilla al hombre al nivel del bruto; ni en el positivismo, porque el positivismo no vé nada más allá de la humanidad terrestre; no os detengais en el ateismo, porque el ateismo no pasa del mundo. Elevaos sobre la materia, sobre la humanidad, sobre el mundo; elevaos hasta la causa primera, hasta Dios. Cuanto más alto os eleveis, mejor vereis el conjunto de las cosas en sus justas proporciones.»

III.

Esta manifestacion fué acogida con el mayor favor, por la prensa liberal en Bélgica, á excepcion de algunos diarios *avanzados*, adictos á las nuevas teorías. Este resultado no ha carecido de amarguras para mí, pero estaban prevenidas y anunciadas en mi discurso. Debia separarme francamente de los imprudentes que, en mi opinion, comprometian la suerte de la filosofía y los intereses de la civilizacion por sus exageraciones, para no exponerme á las interpretaciones desagradables. ¿Soy acaso un reaccionario, porque me adhiero á la Constitucion de mi país, que garantiza todas las libertades públicas y permite todos los progresos en el órden económico y moral? ¿Soy intolerante, porque tengo firmeza en mis convicciones personales y no quiero adoptar sin exámen las opiniones de otro? ¿El progreso es la anarquía; la tolerancia está en renunciar á sí mismo? ¿O bien es menester para ser digno de su época concurrir á todas las manifestaciones de los partidos políticos y mostrarse simpático á todas las novedades? Confieso que nunca he estado poseido de esa debilidad ni de esa indiferencia. Respeto la conciencia de todos, pero pido tambien que se respete la mia, y uso de mi libertad para combatir á su tiempo, segun lo permitan mis fuerzas, todo lo que considero como funesto.

Ninguna de mis alegaciones ha sido desmentida; pero se han opuesto á mis conclusiones dos clases de argumentos. Los unos me han advertido que el positivismo era obra de un loco, que el materialismo no tiene ninguna importancia, que no existe más verdad que el saber la crítica de todas las verdades, y que el criticismo condenaba mis afirmaciones como las de mis adversarios (1). Los otros me han objetado que el positivismo no era el comtismo, que la filosofía positiva (positivista) era una filosofía de la ciencia, una filosofía experimental que nó tenia otra pretension que la de ser un método, el método de observacion, que reconoce las verdades de hecho y rechaza todo lo demás. Los unos y los otros confundiendo la nocion científica con la nocion vulgar de Dios, concertábanse para eliminar lo absoluto, y declaraban que la libertad humana era inconciliable con la existencia de Dios. Esta era la fórmula de 1848: «Para democratizar el género humano es preciso desmonarquizar al universo (2).»

Véase á Comte desacreditado. No me esperaba un abandono tan completo y tan repentino. Quedan el empirismo y el criticismo. Consagro este libro á la discusion de los problemas ventilados por esas doctrinas.

Contra el *criticismo* examino la nocion de la verdad y de la certeza, asiento las condiciones de la legitimidad de nuestros conocimientos, establezco la investigacion del punto de partida y del principio de la ciencia; en una palabra, concibo al criticismo más en sério que aquellos que lo hacen un arma de guerra. Se me confesará que si demuestro que la ciencia es posible, no obstante todas las objeciones de los escépticos, existen incontestablemente las verdades universales y absolutas, y que desde entónces todo no es relativo á nuestra organizacion terrestre. ¿Habrá quien se atreva á pretender que el principio de cantidad varía segun las inteligencias, que las matemáticas sólo convienen á nuestro globo, que la mecánica y la

---

(1) El criticismo ha sido expuesto recientemente con vigor y habilidad por M. Leon Vau der Kindere, en una tésis presentada para obtener el grado de doctor agregado á la facultad de filosofía y letras de la Universidad de Bruselas. La tésis tiene por título *De la Race et de sa part d'influence dans les diverses manifestations de la activité des peuples*. Bruselas y París, 1868.

(2) *Esquisse de philosophie morale*, pág. 79. Bruselas, 1854.—Psicología, el libre albedrío. Bruselas, 1862.

geometría no tienen aplicacion en los cielos? ¿Y por qué no será lo mismo el principio de causalidad, el principio de identidad y los otros principios de la razon? ¿Se imagina uno sériamente que existen los espíritus que piensan que un ser no es lo que es, que un fenómeno no tiene causa, que una afirmacion vale una negacion? En verdad, es menester tener mucha gana de contradecir el sentido comun para inventar semejantes hipótesis. El criticismo absoluto tenia su razon de ser cuando convenia minar el dogmatismo de los teólogos y de los filósofos de la escuela de Descartes ó de Leibnitz; pero despues que Krause ha tomado en consideracion expresamente los motivos de duda producidos por Kant contra la metafísica, es un anacronismo.

Contra el *empirismo*, prosigo la cuestion sobre el método, ya desenvuelta en la Lógica. La experiencia es la *observacion* de los fenómenos que nos son presentados; la experiencia es la observacion de los fenómenos que experimentamos en nuestros laboratorios, variando las circunstancias, á fin de estudiar mejor la causa y las condiciones del hecho (1). La una y la otra se completan por la *generalizacion*, bajo forma de induccion y de analogía, y por la *dialéctica*. La generalizacion se aplica á la clasificacion de los séres, la dialéctica á la determinacion de las ideas puras de la razon. La observacion, la generalizacion y la dialéctica son tres partes distintas del método analítico, el cual se eleva del yo al universo y del universo á Dios, y procede por vía de intuicion, considerando las cosas directamente en sí mismas, en vez de sacarlas de su principio ó de su razon. El *análisis* mismo es la mitad del método completo. Al análisis sucede la *síntesis* que se apoya en el principio obtenido y desenvuelve las consecuencias por vía de razonamiento ó de demostracion, como en las matemáticas. Los dos procedimientos, intuitivo y deductivo, se combinan en la construccion.

La cuestion del método es más compleja de lo que vulgarmente se cree. Es fácil asimilar la filosofía á la experiencia, pero para dar-

(1) M. Claudio Bernard tiene otra terminología. Llama observacion á lo que nombramos experiencia, y experiencia á lo que nombramos experimentacion. Cuestion de palabras que el uso tiene que decidir. Es cierto que la observacion se aplica á ámbos casos. El autor conviene en que «la experiencia no es en el fondo más que una observacion provocada.» *Introduction à l'étude de la médicine expérimentale*, 1.ª parte, cap. I. París, 1865.

se cuenta del fundamento de este aserto, conviene conocer la metodología. Segun la division que acabo de indicar, si el positivismo consistiera tan sólo en el método experimental, todos los sábios que proceden analíticamente serian de derecho positivistas, y el positilismo, léjos de ser contrario á la filosofía, seria una parte esencial. En efecto, la filosofía, como demostraré, contiene dos partes: una analítica y preparatoria, otra sintética y definitiva, y la experiencia en toda su extension ó en todos sus resultados pertenece á la primera. Acostúmbrase hoy dia á oponer las ciencias naturales á la metafísica, como se opone la certidumbre á la probabilidad. Esta oposicion no tiene ningun fundamento sério, desde que la metafísica reviste el carácter de ciencia. A esto dirijo mis esfuerzos. La metafísica es la síntesis aplicada al conjunto de las cosas, y la síntesis sólo es posible de una manera fructuosa tras un estudio analítico de todos los objetos fundamentales del pensamiento. En un sistema bien concebido, las ciencias naturales desenvueltas segun el método de observacion son una de las bases en las cuales debe elevarse la metafísica. Esta desde entónces no excluye la experiencia, al contrario, la exige, no en el sentido de que sea una ciencia experimental, sin embargo de que presupone el empleo de la observacion, en la que encuentra el registro ó la contraprueba de sus propias deducciones de la que no puede separarse sin incurrir en error (1).

Pero las ciencias naturales no satisfacen todo el plan del método experimental. La observacion es doble, *interna* y *externa*, porque hay dos órdenes de fenómenos, los de la naturaleza que impresionan nuestros sentidos, y los del alma que son percibidos por el sentido íntimo, por la conciencia. Aquí ya el positivismo, como dicen sus defensores, es infiel al método experimental y hace causa comun con el materialismo. Acepta una parte de la observacion, y rechaza la otra, á saber, la observacion del alma, el estudio del sugeto de la inteligencia, que es sobre todo indispensable para la edificacion de la metafísica. M. Mill tacha justamente á Compte de no comprender la *psicología* en el número de las ciencias independientes y de hacer un capítulo de la fisiología ó de la biología. Es cierto que la observacion externa no alcanza al alma, pero ¿por qué? ¿Porqué el alma no es objeto de observacion y de análisis,

(1) E. Caro, *le Materialisme et la Sciencie*. París, 1867.

ó porque es objeto de otra observacion distinta de la que se hace por los cinco sentidos? Todos los que conocen la cuestion, y saben que el hombre tiene conciencia de sus pensamientos, de sus afecciones, de sus proyectos, de sus deberes, de sus relaciones, se decidirán sin titubear por la segunda alternativa. ¿Es necesario decir que una numerosa escuela de filosofía, la escuela escocesa, no tiene otro objeto que probar los fenómenos internos? ¿Por qué, pues, Compte, en vez de reconocer simplemente la incompetencia de la observacion externa, respecto de los actos de conciencia, niega la existencia del alma y rebate la psicología experimental? No me atrevo á insistir, pero evidentemente es hacer mucho honor al positivismo considerarle como el representante de la filosofía de la experiencia. La sola cosa que representa, es la observacion externa, y en este concepto nada ha enseñado á los sábios, no ha hecho más que seguir su método.

Hay más. La observacion, aun completa, no es todo el método, y las ciencias experimentales, cualquiera que sea su extension, no constituyen toda la ciencia. La observacion, interna ó externa, tiene límites que no puede traspasar: llega á los hechos que están á nuestro alcance, á las propiedades y las relaciones actuales de las cosas que se manifiestan á nuestra vista; pero no á lo venidero, ni á los atributos universales, ni á las relaciones necesarias, ni á lo infinito y lo absoluto. Considera lo que es al presente, aquí ó allá, no lo que *deba* ser, no lo que es en *todas partes* y *siempre*. Todo elemento universal y necesario escapa como tal á la observacion; los juicios de experiencia no pueden ser lógicamente sino los juicios particulares y asertorios. Es porque las ciencias de observacion no comprenden ni las matemáticas, ni las ciencias racionales, la lógica, la moral, el derecho natural, la estética, la metafísica, que proceden *á priori*, por proposiciones apodícticas y generales, porque tienen por objeto, no lo que acontece, lo que sobrevive en el tiempo y en el espacio, sino lo que es universal, necesaria y absolutamente verdadero, bueno, justo, bello y divino. Los límites de la observacion no son, pues, los límites del conocimiento humano.

¿Cuál es, bajo este punto de vista, la posicion tomada por el positivismo? Si se contentara con ser una filosofía experimental, deberia confesar que las matemáticas y las ciencias racionales no están en su dominio, y que no tiene ningun título para juzgarlas: un químico no critica á un geómetra ó á un moralista, en nombre de los

hechos que ha descubierto en su crisol; ningun fenómeno físico ó fisiológico puede invalidar la demostracion de un teorema ni las revelaciones de la conciencia. Pero el positivismo no comprende la abstencion. En lugar de reservar los problemas que la observacion no puede resolver, los descarta y los declara insolubles. La nueva escuela está conforme en este punto con Compte. Todos eliminan lo absoluto, lo infinito, Dios, los principios, las causas, como eliminan el alma del dominio de la ciencia. Doble peticion de principio: el alma no existe, porque no es percibida por los sentidos! Dios no existe, porque no está sometido á la observacion! La cuestion está precisamente en saber si no existen más que los objetos que pueden ser observados mediante los modos de nuestra sensibilidad. ¿Quién ha visto jamás el espacio, el tiempo, la humanidad, la esencia, la unidad, la cantidad, ó solamente la especie, la fuerza, la ley? Probad á negar todo lo que no es dado por nuestros sentidos, y sólo conseguireis las impresiones nerviosas, las sensaciones; no tendreis la materia, no tendreis ni los fenómenos de la naturaleza, porque para pasar de vuestras modificaciones subjetivas á la existencia del mundo exterior conviene juzgar y razonar, conviene aplicar la idea de causa y de otros principios de la razon. Esto está demostrado en la psicología y en la lógica, como ciencia del conocimiento.

Hay, pues, que hacer una doble salvedad cuando el positivismo se prevale del método experimental: por una parte toma la observacion externa por toda la observacion, suprime la observacion interna, y por consecuencia la psicología experimental; por otra, toma la observacion por todo el método, borra la dialéctica y la sintesis, y excluye por consiguiente las ciencias racionales. Este es el ideal de la simplicidad, pero tambien del exclusivismo. No hay quien tenga una base tan estrecha fuera del sensualismo ó del materialismo; y de hecho las dos doctrinas se confunden. Decir que la observacion externa es el solo método que el hombre puede seguir, es decir que todos nuestros conocimientos tienen su orígen en la sensacion. ¿Es así como lo entienden los maestros de la experiencia, Aristóteles, Bacon, Kant, Reid? Nó; jamás en el procedimiento de la observacion se ha hecho abstraccion del espíritu y de sus facultades, de la imaginacion, del entendimiento y de la razon. El animal tiene sentidos como nosotros, pero no observa. Para hacer las experiencias, para seguir una marcha metódica, para construir la ciencia, conviene tener razon. Los maestros modernos son en materia de método

experimental del mismo parecer sobre este punto que los antiguos.

Escuchad á M. Chevreul: «Segun mi parecer, la proposicion, lo concreto nos es conocido únicamente por lo abstracto, es decir, por las propiedades, los atributos que la inteligencia, el pensamiento separa, dá del acto al cual se entrega esta inteligencia, este pensamiento, una idea muy diferente de lo que se dicé comunmente del conocimiento de lo concreto deducido inmediatamente de la *sensacion*. La parte del *pensamiento*, á mi modo de ver, es inmensa ya desde el primer acto del espíritu para conocer un objeto concreto cualquiera..... Ciertamente, si este resúmen conciso de la doctrina, comprendiendo tantas proposiciones generales y variadas, enunciadas anteriormente, está más cerca del *materialismo* que del *espiritualismo*, confieso no comprender el sentido de las doctrinas que se ligan á estas dos expresiones (1).»

Escuchad además á M. Claudio Bernard: «La observacion es la que muestra los hechos; la esperiencia es la que instruye sobre los hechos y lo que dá la esperiencia relativamente á una cosa. Pero como esa instruccion no puede llegar sino por una comparacion y un juicio, es decir, por consecuencia de un razonamiento, resulta que el hombre sólo es capaz de adquirir la esperiencia y de perfeccionarse por ella. La esperiencia, dice Goethe, corrige al hombre cada dia. Pero es porque razona con rectitud y experimentalmente sobre lo que observa, sin lo cual no se corregiria. El hombre que ha perdido la razon, el enagenado, no se instruye por la esperiencia, no razona experimentalmente. La esperiencia es, pues, el privilegio de la razon.»

«Sólo los hechos son reales, se dice, y es menester referirse á ellos de una manera entera y exclusiva. *Es un hecho*, un hecho brutal, repítese aun frecuentemente, no hay necesidad de razonar, es menester someterse. Sin duda admito que los hechos son las solas realidades que pueden dar la fórmula de la idea experimental y servirle al mismo tiempo de prueba, pero con condicion de que la razon los acepte. Pienso que la creencia ciega en el hecho que pretenda hacer callar la razon, es tan peligrosa para las ciencias experimentales, como las creencias de sentimiento ó de fé, las cuales im-

(1) *Histoire des connaissances chimiques*, t. I, pág. 340.—Cf. Caro, *le Materialisme et la Science*, págs. 40 y 286.

ponen tambien silencio á la razon. En una palabra, en el método experimental como en todo, *el sólo criterio real es la razon* (1).»

Con esta base, la conciliacion es fácil entre la metafísica y la esperiencia. La una dá los principios, la otra los hechos. Los hechos y los principios no son enemigos, sino amigos. No se excluyen, se completan. Un principio hipotético puede ser contrario á los hechos, pero no un principio real. Los que consideran la metafísica como una ciencia ilusoria se figuran que un principio es necesariamente una hipótesis. La crítica debe ejercerse sobre los principios como sobre los hechos. Un hecho problemático puede ser contrario á los principios, pero no un hecho real. ¿Quién aceptaria como hechos los cuentos divulgados por los charlatanes? Es necesario ante todo que los hechos y los principios sean legítimos, que sean verdaderos principios y verdaderos hechos. Ciertamente que entónces están de acuerdo entre sí porque dependen de la misma razon y están sometidos al mismo registro de la conciencia. La razon no contradice la razon.

Esta no es la tésis del positivismo, cuando preconiza el método experimental. Los hechos para él son la negacion de los principios, y la observacion la negacion de la metafísica. Es lo que os tenia que mostrar, á fin de establecer que si el positivismo condena la metafísica en nombre de la esperiencia, ésta considerada en sí misma, no tiene sin embargo nada de hostil á la metafísica.

El positivismo y el criticismo obran de acuerdo para eliminar lo *absoluto* y lo *infinito*. Parece, en verdad, que lo absoluto es contrario á lo relativo, lo infinito contrario á lo finito, y que no se puede reconocer el uno y el otro de estos dos elementos. Es como si se digera que la causa es contraria al efecto y el todo contrario á la parte. Infinito quiere decir sin fin, sin límites, sin restriccion; es la propiedad de lo que no está limitado por nada, de lo que comprende todo, de lo que es todo. Absoluto quiere decir sin condicion, sin relacion, sin comparacion; es la propiedad de lo que existe en sí, de lo que es considerado como tal, en sí mismo, abstraccion hecha de toda relacion. Tal es el sentido vulgar de estas palabras; la filosofía lo respeta y confirma en todas sus aplicaciones. Decimos que Dios es infinito bajo todos respectos, porque es todo el sér, toda la reali-

---

(1) Claudio Bernard, *Introduction à l'étude de la medicine expérimentale*, 1.ª parte, cap. I, §. 2.º, cap. II, §. 7.º París, 1865.

dad, la esencia una y entera, sin ninguna restriccion; decimos que el espacio y el tiempo son relativamente infinitos, porque son sólos y únicos cada uno en su género, y porque así poseen toda la realidad de su género; decimos en fin que lo que es contínuo, aunque limitado, como una porcion de extension ó de duracion, como un movimiento ó un número, es aun infinito bajo algunas consideraciones, porque es divisible sin fin y porque así contiene al ménos en poder una infinidad de partes. Decimos de la misma manera que Dios es plenamente absoluto, porque es de sí mismo todo lo que es, porque se basta á sí mismo ó porque es sin condiciones; decimos que el espacio y el tiempo son parcialmente absolutos, en los límites de su género, porque no dependen de ninguna otra realidad de la misma naturaleza; decimos, en fin, que cada ser finito es aun señalado con el carácter de absoluto, cuando es considerado como tal, en su propia esencia, segun su propio valor, fuera de toda comparacion con un contrario.

No se trata, ahora, de justificar estas proposiciones, pero sí de demostrar que podemos comprendernos hablando de lo infinito y de lo absoluto. Que estas nociones ofrecen dificultades, convengo desde luego; pero las matemáticas, la filología, la historia y aun las ciencias naturales, no tienen tambien sus espinas, y debemos por eso rechazar su objeto? Lo extraño es que los que dirigen esas críticas á la filosofía, continuan usando los términos que reprueban, al ménos en su aplicacion al mundo y á la vida humana. No renuncian á las palabras *todo, en todas partes, siempre,* porque expresan exactamente la misma cosa que la palabra *infinito*; no reprueban el empleo de lo infinito en las matemáticas, en la astronomía, en la física; admiten sin dificultad que el deber es absoluto, que el hombre tiene un derecho absoluto á la existencia y al desarrollo de sus facultades, que es absolutamente verdadero que 2 y 2 hacen 4; pero se niegan á dirigir los mismos términos á Dios, al sér al cual convienen soberanamente. Para ser consecuentes consigo mismos, deberian comenzar por reformar la lengua. Creen perjudicar á la filosofía burlándose de la investigacion de lo absoluto! Peró, en verdad, ¿sus tiros no recaen sobre ellos mismos, cuando proponen, como nosotros, un ideal al hombre y á la sociedad, cuando proclaman con nosotros que la naturaleza nos impone la obligacion de ejecutar el bien por el bien, de buscar la verdad por la verdad, de realizar lo bello por lo bueno y de practicar la justicia por la justicia. Si lo ab-

soluto está en la vida racional, en el imperativo categórico de la conciencia, por qué lo niegan en Dios?

La *filosofía positiva* de MM. E. Littré y G. Wyrouboff me ha honrado igualmente con una respuesta, firmada G. W. El autor del artículo titulado *el Positivismo en la Universidad libre de Bruselas*, Enero y Febrero de 1868, no me atestigua una gran benevolencia y no parece estar al corriente de las reglas de la cortesía francesa, porque las palabras groseras abundan desde el principio. Califica mi Discurso de «una pieza verdaderamente curiosa y que merece la pena de examinarse, no á causa de su mérito intrínseco, porque carece de tal, ni bajo el punto de vista filosófico, ni aun bajo el punto de vista literario, sino porque nos dá á conocer las tendencias de una universidad que se distingue con el pomposo título de *libre*.» No se trata de la universidad, sino de mí. Poco me importa el estilo, veamos el fondo.

Aunque poco sorprendido, protesta mi honorable contradictor contra la acusacion del materialismo y ateismo. «Acontecerá aun, dice, frecuentemente, que la ignorancia nos arroje esos dos calificativos, creyendo así injuriarnos y ofendernos.» Guardémonos de la cólera y de la ceguedad que encierra esta frase. Es verdad que designo las cosas por su nombre, pero jamás he pensado en hacer de una doctrina un término injurioso ú ofensivo. Veo que el ateismo y el materialismo contienen graves errores, y considero su propagacion en nuestra época como una calamidad pública; pero un error y una desgracia no son actos reprensibles y culpables: se les deplora, pero no se les acrimina; se puede compadecer á los autores ó á las víctimas, no se les deshonra. Estimo á un ateo y á un materialista, cuando su conviccion es sincera; ¿y qué motivo habria para sospechar de la buena fé de los positivistas, que no conocia? ¿Por qué, pues, hablar de injuria á propósito de discusion? ¿Por qué decirme que el ateismo y el materialismo no son «un espantajo,» más qué para los «espíritus limitados» y no son «una bestia feroz,» más qué para los «torpes caractéres?»

Mi honorable contradictor no es caritativo tampoco en los razonamientos que me prepara. «¿Se quiere saber por cual procedimiento lógico M. Tiberghien llega á clasificarnos entre los ateos y los materialistas? Este procedimiento es sencillísimo, es viejo, está usa-

do. El positivismo no admite ni Dios, ni la inmortalidad del alma, luego es ateo; sólo quiere lo real y lo relativo, luego es materialista. La demostracion, como se vé, no es difícil, ¿pero qué pensar de esta demostracion, y qué puede convencer? «No he razonado ciertamente de esta manera; como lo prueba mi Discurso, he razonado, segun el conjunto del sistema de Compte. Por lo demás, distingo.

Prefiero admitir la primera demostracion, así simplificada: «el positivismo no admite Dios, luego es ateo.» La mayor se saca entónces de la definicion del ateismo, como opinion de los que no admiten la existencia de Dios. La menor es un hecho que no se contesta, y que resulta demasiado claramente de la pretension de Compte de organizar la sociedad sin Dios ni Rey. La conclusion es, pues, irreprochable, el entimema es perfecto y debe convencer á todos los que, sobre la fé de los lexicones, adoptan la definicion ántes mencionada (1). ¿Se me persigue por esto con nuevas tonterías? «M. Tiberghien nos descubre una vez más la manera cómo los metafísicos en general, y los *espiritualistas* en particular tienen aficion á satisfacerse de palabras, y cuán poco aptos son para hacer la crítica filosófica. »En efecto, mi crítica no está á la altura de las circunstancias: llamo ateo á aquel que niega á Dios, miéntras que Compte llama ateo, si no me equivoco, al que profesa un sistema metafísico negando la existencia de Dios. Es muy diferente.

Pero no podria jamás suscribir la segunda demostracion que se me atribuye. Un profesor de lógica no osaria decir: «El positivista quiere únicamente lo real y lo relativo, luego es materialista.» No veo en este razonamiento nada de comun entre la conclusion y las premisas. ¿Son lo real y lo relativo propiedades exclusivas de la materia? Sí, para los materialistas; pero es lo contrario para los idealistas; y para los espiritualistas el alma y el cuerpo son dos sustancias reales y positivas. La demostracion pues carece de valor para mí y debe haber sido inventada precisamente por un materialista, dispuesto á creer que nada hay real y positivo fuera de la materia. En cuanto á mí, razono de este modo: «El positivismo no admite el alma como sustancia distinta del cuerpo, luego es materialista.» Así es como siempre he razonado. Convengo en que el argumento es viejo, pero es tan sólido como un silogismo, y se usará tanto como dure el

(1) *Dictionnaire de la lengue française*, par E. Littre, pág. 226. París, 1863.

imperio de la razon. Francamente los positivistas harán muy mal en lamentarse porque se les llame ateos, cuando niegan á Dios, y materialistas cuando niegan el alma. Estas palabras no han tenido nunca otra significacion.

Un autor moderno, M. Caro, á quien no se le disputará la competencia ni la templanza, obtiene la misma conclusion. Examina la pretension de M. Littré, quien no quiere ni afirmar ni negar, y que declara que la carencia de afirmacion y la carencia de negacion son indivisibles. «Véase las declaraciones formales que parecen resolver la cuestion, dice el crítico, que la resolverian de seguida, si en filosofía, como en otra parte, las declaraciones de principios bastasen; pero es un hecho despues de largo tiempo reconocido que, en este órden de cuestiones más que en ningun otro, es imposible conservar la neutralidad entre la negacion y la afirmacion, y es en el sentido de la negacion porque la escuela positivista se halla arrastrada á pesar de las resistencias de su fundador... ¿Es menester asombrarse? A tomar las cosas en su enlace natural y el espíritu humano en su lógica, no podia ser de otra suerte. Sobre todas estas cuestiones, de donde parece dependen nuestros más altos intereses, los de la vida intelectual y moral, apénas es posible esperar que la razon se detenga largo tiempo en ese medio puramente ideal de la neutralidad absoluta.

«¿Qué sucede? Habeis querido establecer en vuestro espíritu y en los que siguen vuestras ideas un estado de desunion perfecto entre el materialismo y el espiritualismo; pero esa deparacion sólo es aparente, provisional, precaria. Por la naturaleza misma de las cosas, la duda ó la suspension voluntaria del juicio en este órden de problemas, no es nunca la pura indiferencia: parece siempre más próxima á la negacion que á la afirmacion. ¿Quién podrá desmentirme cuando la prueba de estos hechos abunda en todas las memorias, en todos lados? ¿Acaso M. Littré? Pero cuando acaba de manifestar alguna preferencia á una de las dos filosofías que están presentes, ¿inclínase nunca hácia la filosofía espiritualista? Seguramente no, y cuando se le vé otorgar su proteccion á los folletos contra el espiritualismo (1), nadie podrá ver allí un síntoma de neutralidad...

(1) M. Leblais, *Materialisme et Spiritualisme*, precedido de un prefacio por M. Littré.

»Esta tendencia secreta al materialismo se revela demasiado claramente en la asimilacion de las ciencias morales á las ciencias físicas y naturales, que es uno de los rasgos ménos controvertibles del positivismo... Deseo, con toda sinceridad, colocar las ciencias filosóficas en la ciencia general de los cuerpos organizados, ordenar el estudio positivo de las funciones intelectuales en la fisiología, y dar el nombre de física social á la teoría del órden y del progreso en el mundo moral, ¿todo esto no implica una solucion anticipada de las cuestiones relativas al alma, al pensamiento, á la libertad?... No carece, pues, de razon que los materialistas de esta jóven generacion científica busquen á sus antepasados directos entre los jefes del positivismo... Sábios distinguidos, tales como M. Moleschott, M. Carl Vogt, habian pronunciado la palabra sacramental de la ciencia que debia conjurar los últimos fantasmas de lo absoluto. Esta palabra fué repetida con entusiasmo por los discípulos del positivismo, fatigados de una actitud de circunspecion y de un lenguaje afectado que no imponia á nadie ni á ellos mismos.

»Reprobamos, escribia últimamente uno de los representantes de la escuela; la filosofía positiva por ser, bajo el punto de vista del método, atea, materialista, sensualista, y no confesarlo. Otro adepto muy decidido de esta escuela, escritor distinguido en diversos géneros, M. A. Lefévre, tiene exactamente el mismo juicio que nosotros del positivismo en un diario dedicado á la defensa y á la propaganda del materialismo científico, *El Pensamiento nuevo*.

»Si los servicios del positivismo nos inducen á olvidar sus debilidades, sépase bien que de ningun modo nos alucinan sus reticencias. Sus afirmaciones y sus negaciones no nos engañan ni sobre su propio valor ni sobre su capacidad. La escuela positivista es una secta que procede del materialismo, y por él vale y tiene comprension.» Y las pruebas están deducidas con el apoyo de esta declaracion con una claridad y una franqueza que no dejan lugar á las *reticencias positivistas*. Es el título de este picante estudio, y le está perfectamente justificado (1).»

No he hecho, pues, ningun agravio al positivismo designándole como un materialismo disfrazado. Es el juicio que forman tanto sus amigos como sus adversarios; es la sola calificacion que resulta de sus premisas y que responde á sus tendencias.

(1) E. Caro, *Le Matérialisme et la Science*, páginas 81-92.

No me detendré en las otras observaciones de mi honorable contradictor, por no tener que responder á palabras como éstas: «absurdo, grotesco» á propósito de frases de mi discurso, desprendidas de su contexto. Esto es muy grosero para una discusion filosófica. Hay un punto que quizá merece un pequeño comentario; pero enmudezco con este apóstrofe: «M. Tiberghien es de los que creen que la teología no es lo sobrenatural y que la metafísica no es la hipótesis!» Lo confieso, tengo esa creencia, y la conservaré. ¿Acaso se puede permitir la ignorancia de que existe una teología dogmática y una teología natural, que la una tiene por base la revelacion y la otra la razon, que esta no tiene nada de comun con lo sobrenatural, á ménos que no se confunda lo sobrenatural con lo supra-sensible? ¿Y no se sabe que esta distincion, léjos de detenerse en las escuelas, caracteriza el movimiento del pensamiento moderno, ya que en el camino de la teología natural se desarrolla hoy dia la idea religiosa, sobre todo en el seno del protestantismo? La teología natural es una rama de la metafísica. ¿Es, evidente acaso que todo es hipotético en la metafísica, que no hay absolutamente nada serio en las doctrinas de Descartes, de Espinosa, de Leibnitz, que la certeza está desterrada para siempre del dominio de los principios y de las cosas? Este es el fondo del debate. Justificaré mi opinion; pero busco en vano los argumentos del positivismo; en vez de razones, encuentro únicamente prejuicios. ¿Es demasiada exigencia de mi parte pedir otra cosa que una exclamacion para convencerme de que la doctrina que se anuncia en mi discurso es «una burla de mal gusto?»

Soy dichoso, al terminar por poder asociarme plenamente al último voto de mi honorable contradictor: «Tenemos la esperanza de que los estudiantes de la Universidad libre valen más que sus rectores.»

Juzgo que el triunfo de un profesor consiste en ser sobrepujado por sus discípulos, y que la gloria de un establecimiento de instruccion está en producir generaciones cada vez más inteligentes.

INTRODUCCION Á LA FILOSOFÍA.

CAPÍTULO PRIMERO.

CONCEPTO DE LA CIENCIA.

La ciencia es un conjunto sistemático de conocimientos verdaderos y ciertos, ó sea más sencillamente, un *sistema de verdades evidentes*. El arte se compone de obras inspiradas por la imaginacion y desarrolladas bajo una forma armónica bajo el principio de lo bello; la ciencia se compone de conocimientos adquiridos por la razon y formulados en el lenguaje bajo el principio de lo verdadero. Pero la ciencia no se contenta con algunas proposiciones incoherentes ó aisladas, añadidas unas á otras y reunidas en un libro; exige que las proposiciones, se sigan y se encadenen como los órganos de un cuerpo; que formen un todo ó un sistema. La ciencia es un resúmen de conocimientos, cuyas partes reflejan exactamente algun detalle de la realidad uniéndose todas en un cuerpo de doctrina.

En esta definicion, hay que hacer la distincion entre el *fondo* y la *forma* de la ciencia, entre el conocimiento y el sistema. El método figura aquí como *instrumento* ó como camino para llegar á la construccion científica. Prescindiendo del *objeto* de la ciencia, á fin de dejar á la definicion toda su generalidad, ¿es la ciencia un conjunto de hechos ó un conjunto de principios? No queremos decidirlo desde este momento por el temor de confundir la ciencia en general con tal ó cual órden de ciencias, es decir por miedo de tomar la parte por el todo.

I.

FORMA DE LA CIENCIA.

Cada conocimiento particular tiene su forma en el lenguaje; pero hay tambien una forma que se adapta á la ciencia considerada en su conjunto. Esta cubierta de la ciencia es el sistema.

La palabra sistema designa un *todo* compuesto de diversas *partes* que están ligadas entre sí ó dependen unas de otras. En este sentido se habla de sistemas celestes, del sistema nervioso, de un sistema de fuerzas. En efecto, en todas estas aplicaciones, hay cierto número de partes que se sostienen recíprocamente y que forman un todo. Nuestro sistema celeste comprende un sol, planetas y satélites. Cada una de estas partes puede constituir un nuevo sistema de partes sólidas, líquidas y gaseosas, y el sistema en sí puede á su vez formar parte de un sistema sideral más vasto, del sistema de la vía láctea. Lo mismo sucede en nuestro sistema nervioso, que contiene en sí dos sistemas subordinados y pertenece al sistema general de la vida física. La ciencia es un sistema de este género, un sistema de verdades, en que cada órden de conocimientos debe tener una forma sistemática.

La idea de sistema se adapta más á los séres organizados, como las plantas, los animales ó los hombres, que á la materia inorgánica, porque en un *organismo* las partes ó los órganos, vivificados por una misma fuerza, no sabrian existir sino para el todo y por el todo. El organismo, para expresarnos con verdad, es un sistema de sistemas, en que cada órgano, los nervios, los músculos, los huesos etcétera, forman un sistema aparte dentro de otro sistema más extenso. El esqueleto, por ejemplo, es á la vez un todo y una parte: es un sistema completo en sí mismo, y no es más que un detalle del cuerpo entero. Cada órgano tiene una naturaleza propia, una actividad original, una funcion determinada; del concurso y de todos estos elementos heterogéneos depende la vida del cuerpo.

El organismo, pues, reune necesariamente tres condiciones: necesita para ser tal organismo *unidad*, *variedad* y *armonía*. El cuerpo humano, modelo de organizacion, es un sólo y mismo todo, un todo formado de partes diversas y opuestas entre sí, de materias líquidas y sólidas, duras y blandas, fibrosas y carnosas, de vasos arteriales y venosos, de órganos para la nutricion y para las relaciones activas ó pasivas con los cuerpos exteriores: prodigiosa variedad

en una unidad perfecta; y todas esas partes están despues profundamente unidas al conjunto y directamente ligadas entre sí. Nada hay separado en un organismo, todo está unido á todo; nada está confuso, todo está distinto del todo; nada se debe á la casualidad, todo está exactamente calculado, pesado y ordenado en relacion con todo. De este acorde de todos los elementos de la variedad con la unidad resulta la armonía. De ahí tambien la justa proporcion de los órganos y la dependencia mútua ó la solidaridad de todas las partes del organismo. En un cuerpo vivo, todo emana de un mismo orígen, todo conspira á un mismo fin, todo obra y se agita sobre todo; los órganos son á la vez objeto y medio unos de otros; la actividad de cada uno es una condicion de la actividad de todos, de suerte que si uno de ellos es perjudicado ó destruido, el cuerpo entero sufre ó se descompone.

El *mecanismo* no tiene ni la misma unidad, ni la misma variedad, ni el mismo encadenamiento entre las partes que el organismo. Una máquina es un sistema de fuerzas, pero no un todo orgánico. Su unidad no es natural, sino ficticia, modificable y perfectible, como la que poseen las obras del hombre; sus partes no son heterogéneas, sino homogéneas, como las moléculas de un cuerpo; cada pieza, en fin, no está en relacion inmediata con todas las demás, sino solamente con la pieza anterior de que recibe el movimiento, y con la pieza posterior á que comunica el impulso. La dependencia de las partes es, pues, ménos íntima y ménos completa en una máquina que en un cuerpo organizado. Un mecanismo se monta y se desmonta cuando se quiere, porque es, hablando con propiedad, una suma ó yuxta-posicion de piezas; un organismo es invariable en las condiciones de su existencia, porque no es un todo sino con sus órganos, y porque sus órganos no viven más que por el todo. Una rueda usada en un relój, puede reemplazarse por otra; un órgano destruido arrastra la destruccion de todo el organismo.

La ciencia, como sistema de conocimientos, es un todo orgánico, no un todo mecánico. La ciencia, pues, es el *conocimiento organizado* ó la organizacion del conocimiento. Como todo organismo, debe poseer unidad, variedad y armonía. Exige que todos nuestros conocimientos formen un sólo todo, un *cuerpo*, y que presenten entre sí los mismos contrastes que existen entre los diversos órdenes de la realidad; pide que esos conocimientos no estén reunidos ó agregados exteriormente como las piezas mecánicas, sino íntima-

mente encadenados unos á otros por los lazos del raciocinio y de la demostracion. Hay en la ciencia, pues, conexion de todo con todo como en un cuerpo vivo. Una verdad bien comprendida no aclara solamente otra verdad, sino todas las verdades siguientes.

Cuando la ciencia ha recibido su forma sistemática, ó sea cuando está ya organizada, adquiere como aumento el género de *belleza* que necesita y llega á ser una obra de arte; porque lo bello no se separa nunca de lo verdadero, sino que lo anuncia, lo hace brillar, manifestándose justamente en todas partes donde se encuentran las condiciones de la organizacion, unidad, variedad y armonía. Para que una obra sea bella, en el dominio del espacio ó del tiempo, como pintura ó como música, es menester que sea única, que tenga un único objeto, es menester además que presente partes opuestas entre sí ó antítesis, una diversidad de colores ó de sonidos, de movimientos ó de melodías; y necesita, en fin, que los elementos varios se desenvuelvan en sus justas relaciones entre sí y con el conjunto: acorde perfecto de todo con todo, esto es la armonía en el arte como en la ciencia y como en la vida. El juego armónico de los órganos es la salud, que corresponde á la verdad y á la belleza en los actos de la inteligencia y del gusto. Todo lo que está organizado es bello, y tanto más bello cuanto mejor organizado. La ciencia tiene, pues, tambien su belleza, cuando realiza las condiciones de la organizacion. De esta suerte es como una fórmula es elegante, como una teoría es admirable, como la geometría tiene atractivo para los que saben apreciar una severa armonía en el desenvolvimiento de los conocimientos. La unidad de la geometría reside en la unidad de su objeto, que es el espacio; su variedad interna resulta de los diversos aspectos del espacio, considerado sucesivamente en una de sus dimensiones, en dos dimensiones reunidas ó en la combinacion de sus tres dimensiones: de ahí la longimetría, la planimetría y la stereometría; en fin, la armonía de la geometría consiste en la distribucion metódica de sus partes y en la demostracion que une los teoremas entre sí. Júzguese por este ejemplo de la organizacion de la ciencia entera, de que la geometría sólo es su órgano.

II.

FONDO DE LA CIENCIA.

El fondo de la ciencia es el *conocimiento* ó el *saber*. Quien po-

see la ciencia, sabe ó conoce; quien no la posee, ignora. La *ignorancia* es la carencia de ciencia, como el conocimiento es su contenido. Estos dos términos son contradictorios, como la afirmacion y la negacion, como el ser y el no ser.

En su acepcion más lata, el conocimiento designa todos los actos por los cuales el espíritu tiene conciencia de un objeto ó comprende una cosa cualquiera. Que se perciba un fenómeno ó una ley, una sustancia ó una relacion, siempre es un conocimiento, y poco importa en este momento que la percepcion sea exacta ó no. El error no se opone al conocimiento, sino á la verdad; es lo que la distingue de la ignorancia. Equivocarse no es ignorar, sino conocer; solamente que se conoce mal, cuando uno se engaña.

El conocimiento así comprendido abraza todas las operaciones del pensamiento, todo lo que se llama en lógica concepto, juicio y raciocinio. El *concepto* es el conocimiento de un objeto aislado, considerado en sí mismo. En una proposicion simple hay dos conceptos, el sugeto y el objeto. *Juicio* es el conocimiento de una relacion entre los conceptos ó los objetos, sea entre una sustancia y una propiedad, sea entre dos propiedades ó dos sustancias. El juicio se formula gramaticalmente con una proposicion, así como el concepto se expresa con un nombre. *Raciocinio*, en fin, es el conocimiento de una relacion entre juicios. Así como los conceptos se comparan entre sí y se reducen á la unidad en un juicio, los juicios á su vez al ponerse en relacion se reducen á la unidad en un raciocinio. El raciocinio se enuncia en una frase ó en un período. En esta frase: «El hombre que ama la verdad, poseerá la ciencia,» hay un raciocinio, dos juicios y tres conceptos. Los conceptos son el hombre, la verdad y la ciencia; los juicios son los que denotan la relacion de amor entre el hombre y la verdad y la relacion de posesion entre el hombre y la ciencia, relaciones indicadas ámbas por los dos verbos; el raciocinio señala una nueva relacion entre estas dos relaciones, haciendo del amor á la verdad la condicion necesaria para la posesion de la ciencia, ó sea la relacion de condicionalidad señalada por el pronombre relativo que equivale aquí á una conjuncion. La significacion de la frase es en efecto que el hombre puede poseer la ciencia, *si* ama la verdad. Por este ejemplo se vé que hay en una lengua tantos conceptos diferentes como *sustantivos*, tantas formas de juicios como *verbos*, tantas especies de raciocinios como *conjunciones*. Todas estas operaciones del pensamiento por las que

comprendemos las cosas, las relaciones de las cosas ó las relaciones que existen entre las relaciones, todas estas operaciones, repetimos, son las aplicaciones diversas del conocimiento.; Puédese, pues, decir, cambiando los terminos, que la ciencia se compone de conceptos, juicios y raciocinios, ó que la ciencia es un sistema de operaciones intelectuales.

Distínguese en el conocimiento un *sugeto* que conoce, y un *objeto* que es conocido. El sugeto es siempre el espíritu, es decir, el espíritu considerado bajo una de sus fases, ó sea en tanto que está dotado de la facultad de conocer ó es inteligente. El objeto de la inteligencia puede ser una cosa cualquiera, finita ó infinita y existente á título de sustancia ó de propiedad. El conocimiento es propiamente la *relacion* entre el pensamiento y su objeto, de cualquier manera que esta relacion se exprese, ya sea bajo la forma de concepto, de juicio ó de raciocinio.

La ciencia es el conocimiento organizado. Pero para que nuestros conocimientos formen un todo orgánico es necesario que se despojen de todo error y de toda incertidumbre. Los conocimientos erróneos se combaten y se contradicen, léjos de sostenerse mútuamente y de converger hácia la unidad. Nuestros conocimientos, en efecto, son ya *vulgares* ó imperfectos, ya perfectos ó *científicos*, La ciencia excluye los primeros, que están mezclados de ignorancia, de error y de duda, es decir, que no han llegado al estado de madurez, aceptando sólo los segundos.

Los caractéres del conocimiento científico son la verdad y la certidumbre. Los conocimientos verdaderos y ciertos únicamente tienen acceso en la ciencia. Los *casi* y los *quizá* que son lo esencial de nuestras opiniones, juicios, conjeturas ó hipótesis, no pertenecen al conocimiento científico. Hay, pues, que distinguir entre el conocimiento en general, que puede ser verdadero ó falso, y el verdadero conocimiento, esto es, primero entre el conocimiento y la verdad, y despues entre la verdad y la certeza.

El conocimiento expresa una relacion entre el pensamiento y su objeto. Esta relacion para nosotros, que necesitamos aprender, puede ser conforme ó contraria á la naturaleza del objeto: la relacion conforme con el objeto se llama *verdad*; la relacion contraria al objeto es el *error*. Hay error en el espíritu cuando no conocemos el objeto tal cual es en sí mismo, ya sea que tomemos la apariencia por la realidad, ya la parte por el todo, ya el bien por el mal, ó

más generalmente una cosa por otra. Hay por el contrario verdad cuando conocemos el objeto tal cual es en sí mismo, segun su propia esencia, cuando la relacion entre el pensamiento y la realidad es adecuada; en otros términos, cuando hay ecuacion entre el conocimiento y el objeto. La verdad no es precisamente *lo que es*, sino el equilibrio entre el pensamiento y lo que es. El error y la verdad son relaciones: el primero es una relacion discordante; la segunda una relacion armónica entre la inteligencia y la naturaleza de las cosas.

Así como el conocimiento se manifiesta como verdad y como error, así tambien la verdad puede ser para nosotros á causa de los límites de nuestro espíritu, evidente ó no, es decir *cierta* ó *dudosa*. A veces una cosa es verdadera sin ser cierta. De este modo el infante en sus afirmaciones y el hombre inculto en sus opiniones encuentran alguna vez la verdad, á pesar de ser incapaces de alegar ningun motivo sério en favor de su creencia, ni de desviar las objeciones que á ella se opongan. La *certeza* sólo alcanza las verdades fijas que han quedado impresas en la inteligencia. Supone que el espíritu en posesion de la verdad la repite en todos sentidos, la examina bajo todas sus faces, la discute bajo todas las opiniones emitidas en otros lugares y en otros tiempos, y adquiere, en fin, la conciencia de que la proposicion que analiza está en perfecto acuerdo con otras verdades admitidas como incontestables. En una palabra, la certeza es la verdad reconocida como tal segun exámen, ó sea la conciencia que tenemos de la verdad. No decimos que la certeza sea la verdad demostrada ó la verdad acompañada de pruebas, porque la demostracion no es el sólo medio de probar una proposicion evidente. La definicion seria, pues, muy limitada. En efecto, consideramos como ciertas un gran número de verdades, tales como los axiomas y los hechos, sin esperar á que la demostracion derrame nuevas luces. La certeza exige que el espíritu esté suficientemente ilustrado para conocer la verdad y nada más.

El que ha alcanzado la certeza afirma y tiene derecho á afirmar. El que permanece en la duda debe abstenerse de toda afirmacion y aun de toda negacion; porque negar es siempre afirmar. La duda erigida en principio constituye el *escepticismo*. El sistema contrario, ó sea el que pretende que la certeza es posible, porque la ciencia es accesible al espíritu humano, se llama *dogmatismo*. Se trata aquí, entendedlo bien, de dogmas filosóficos y no de dogmas

religiosos. En este sentido, toda proposicion afirmativa es dogmática, y no se encuentra en toda la historia de la filosofía más que una sola teoría que combate el dogmatismo bajo todas sus formas; es el escepticismo. En materia filosófica, el dogmatismo se funda en el libre exámen, en el derecho del pensamiento de aprobar todo lo que le parece evidente y de rechazar todo lo que le parece hipotético. Del concepto de la certeza resulta naturalmente que la verdad puede llegar á ser evidente si ha pasado por el crisol de la razon, esto es, si ha estado sometida al exámen de la conciencia. Nadie está legítimamente cierto de lo que no comprende. En la ceguedad del espíritu se cree á menudo en las cosas incomprensibles, pero esa fé no merece en manera alguna el título de certeza porque nada de comun tiene con la ciencia. Todo lo que se impone á la conciencia en nombre de una autoridad exterior, tarde ó temprano es presa del escepticismo.

La certeza es el último término de la actividad intelectual. Supone la verdad, así como la verdad supone el conocimiento, resumiendo en sí todo lo esencial de la ciencia.

III.

INSTRUMENTO DE LA CIENCIA.

El instrumento de la ciencia es el *método*. Mediante el método es como el pensamiento marcha en derechura á su objeto, descubre la verdad y procede á la construccion del sistema. En otros términos, el método es la palanca que promueve la cuestion de la certeza, que aleja las dificultades, disipando el error y la duda, los dos escollos de la inteligencia.

«Entiendo por método, dice Descartes, las reglas ciertas y fáciles que, seguidas rigurosamente, impedirán se suponga nunca lo que es falso, y harán que, sin consumir sus fuerzas inútilmente y aumentando gradualmente su ciencia, el espíritu se eleve al conocimiento exacto de todo lo que es capaz de alcanzar.» Tales son. en efecto, las ventajas del método: desembarazar el espiritu de sus preocupaciones, evitar la pérdida de fuerzas, llegar lo más seguramente al objeto partiendo siempre de lo conocido á lo desconocido. Pero la definicion carece de precision. El método es simplemente *el medio que el pensamiento debe seguir para conocer la verdad y para adquirir la certeza.*

Esta direccion es doble, porque está determinada por las dos maneras que tenemos de conocer las cosas, la una por *intuicion*, la otra por *deduccion*. De ahí el *análisis* y la *síntesis*, como partes distintas del método, comprendiendo la primera nuestros conocimientos intuitivos, la segunda nuestros conocimientos deductivos ó discursivos.

El análisis descansa sobre esta proposicion: que cada cosa tiene una esencia propia y puede ser reconocida por sí misma, cualquiera que sea su causa. La síntesis se funda en la proposicion «que todo lo que es finito tiene una *causa*» y puede ser reconocida en su causa por medio del raciocinio, cualquiera que sea la naturaleza propia del objeto que se deduce de un principio superior.

El análisis es un método intuitivo, la síntesis un método deductivo. Entendemos por *intuicion* la concepcion de las cosas consideradas directamente en sí mismas tales cual son, ó al ménos tales como nos parecen. La *deduccion* es la concepcion indirecta de las cosas consideradas en su causa ó en su principio, tales como deben ser. La primera es un conocimiento de simple penetracion, la segunda un conocimiento de raciocinio. Por la penetracion es como se puede justificar *en hecho* la presencia de un astro en una region del cielo, cualquiera que sea la causa de esta aparicion, pudiéndose además, con ayuda de las leyes de la mecánica celeste, justificar *en principio* que debe existir tal astro en tal ó cual region aun ántes de haberle visto, como hizo Leverrier á propósito del planeta Neptuno: así es como en química se pueden examinar los fenómenos que ocurren cuando dos cuerpos se combinan; pudiéndose tambien, cuando se posee la escala electro-química, anunciar los fenómenos que *debe* producir el contacto de dos cuerpos cuya posicion se conoce en la escala. Cada vez que se trata de consignar hechos, ha de recurrirse á la intuicion; y si se han de deducir consecuencias de alguna verdad anteriormente adquirida, ha de recurrirse á la deduccion. En el primer caso se practica el análisis; en el segundo la síntesis.

El análisis es el instrumento de las ciencias experimentales, esto es, de las *ciencias de hecho* ó de *observacion*. Cuanto sabemos por medio de la observacion, sea en nosotros ó fuera de nosotros, se debe al método analítico. La observacion es una intuicion; es la intuicion que se ejerce en los límites de la sensibilidad, en virtud del sentido íntimo ó de los sentidos externos: *vemos* los fenómenos de la vida del alma

por la conciencia que tenemos de nosotros mismos, como vemos los fenómenos de la naturaleza con ayuda de nuestros órganos. Por consiguiente, negar la evidencia es como negar al hombre una facultad de intuicion, haciendo injusticia á la ciencia al disputar el valor de la observacion ó de la experiencia. Nuestros conocimientos experimentales forman una parte considerable del conjunto de nuestros conocimientos. Pero no es necesario exagerar. Hay filósofos que niegan la observacion; hay sabios que desprecian la contemplacion: ni unos ni otros tienen razon. La observacion es indispensable, pero no es toda la ciencia; el análisis ha traido descubrimientos maravillosos al dominio de las ciencias naturales, pero no es todo el método.

No conviene olvidar que la observacion tiene *límites*, como la sensibilidad, su órgano: se extiende tan léjos como nuestros sentidos, ayudados de instrumentos, pero no más allá; acepta bajo beneficio de inventario el aumento de conocimientos sensibles que nos traen nuestros semejantes, separados de nosotros por el tiempo y por el espacio; pero aquí acaba su dominio. La observacion comprende fácilmente los hechos que están á nuestro alcance ó se nos han trasmitido por el testimonio de nuestros contemporáneos ó de nuestros antepasados; pero no alcanza los principios, las verdades universales y necesarias, sino con el auxilio de la induccion y de la analogía, que generalizan los datos experimentales. Explota el presente y el pasado, que contienen únicamente las cosas reales ó realizadas, no alcanzando lo futuro, el cual no encierra más que posibilidades. Los conocimientos que tenemos de los acontecimientos futuros son sólo deducciones y no intuiciones.

Podemos sacar las consecuencias de una ley en el mundo físico, por ejemplo, á causa del movimiento de los astros, mas no descubrir lo que no existe en aquel momento. La observacion está, pues, limitada por el *tiempo* y por el *espacio*: alcanza sólo lo que es ó ha sido en algun lugar, en alguna época, pero no lo que será en lo sucesivo, ni lo que existe en todas partes y siempre. No está ménos limitada por su *objeto*. Todo lo que es infinito, absoluto, necesario, escapa á sus investigaciones. Cuando se pregunta si el mundo es infinito, si la materia es divisible sin fin, si el alma es inmortal, si el bien, la verdad, la justicia someten á sus leyes todos los séres racionales aun más allá de la tierra, la observacion enmudece; no puede afirmar ni negar nada respecto á eso, porque nos es im-

posible explorar todo el universo, ni comprender por nuestros sentidos lo que es infinitamente grande ó infinitamente pequeño. Tampoco podemos por medio de la observacion pronunciar una palabra sobre el ideal de la humanidad ni sobre la existencia de Dios. La experiencia, cualquiera que sea su valor, no basta, pues, á las necesidades del espíritu. Hay muchos problemas, de los más importantes, que atormentan el pensamiento y que quedarian siempre sin solucion, si no tuviéramos más fuente de conocimiento que la observacion.

La síntesis es el instrumento de las *ciencias de raciocinio*, tales como las matemáticas, fundadas en la idea de cantidad, y las ciencias morales y políticas, fundadas en los principios absolutos de lo bueno, de lo verdadero, de lo bello, de lo justo. En estas ciencias no se trata de buscar hechos, sino de proclamar leyes; no se ocupan de lo que sucede aquí ó allá, como la historia, sino que determinan lo que debe ser, lo que es eterno. Las costumbres y las instituciones sociales se modifican de siglo en siglo y pueden estar viciadas en un momento dado; pero existen principios invariables que dominan la actividad de los séres racionales y que subsisten siempre. El tiempo arrebata lo que es perecedero, pero deja en pié lo que es eterno. Estos son los elementos necesarios de la vida moral y social, estas son las leyes del mundo físico y los principios del cálculo, que sirven de base á las deducciones de la síntesis en las ciencias de raciocinio. La metafísica pretende que todas estas verdades generales se apoyan sobre una verdad más sublime, sobre Dios, y pueden deducirse de él como otros tantos corolarios. Hacer constar estos diversos puntos, construir la ciencia en su conjunto partiendo de Dios, por el sólo efecto del raciocinio, demostrar así las leyes ó los principios que presiden á las ciencias particulares, tal es el objeto de la síntesis en su acepcion más lata.

La síntesis es la ciencia vista *de arriba* y desarrollada en una série de teoremas, á ejemplo de la geometría. El análisis es la ciencia vista *de abajo* y desenvuelta en una série de hechos que contienen otros tantos problemas que resolver. El conocimiento de la naturaleza nos ofrece un ejemplo notable de estos dos puntos de vista, en la física experimental, ciencia de fenómenos, y en la física matemática, ciencia de leyes, ó de raciocinio. Las dos ramas del método están entre sí como las dos ramas de la física; difieren á la vez por su punto de partida, por su marcha y por su término

ú objeto. El análisis sigue una direccion ascendente: se eleva progresivamente de la variedad de las cosas á la unidad del principio, de lo finito á lo infinito, del efecto á la causa. La síntesis comienza donde acaba el análisis y sigue la direccion contraria de arriba á abajo; desciende de la unidad suprema á la variedad de los séres, de lo infinito á lo finito, de la causa al efecto. Aplicada al conjunto de las cosas, el análisis comienza por el *Yo* y sube á través del universo hasta *Dios*; la síntesis, al contrario, parte de Dios y nos conduce á través del mundo hasta el *Yo*, de donde resulta que el análisis y la síntesis deben encontrarse en su marcha inversa siendo entónces los puntos fundamentales de la ciencia considerados de dos maneras diferentes, por intuicion y por deduccion, y comprobándose los resultados de cada procedimiento por los resultados del otro. Esta es una verdad no percibida que promete grandes conquistas á la ciencia. Volverémos á este asunto.

Todo método, analítico ó sintético, está sometido á algunas *reglas generales*. Estas reglas prescriben la conformidad con las condiciones del sistema en la construccion de la ciencia. Es necesario desde luego considerar el objeto del pensamiento en su *unidad*, en su esencia una y entera, como uno sólo y mismo todo, dotado de un conjunto de verdades características; es necesario despues descomponerle en la *variedad* de las especies ó de los elementos que contiene, señalando la oposicion que existe entre las diversas partes del todo; es menester, por último, comprender el objeto de *armonía* interior, mostrando todas las relaciones que se encuentran en las partes comparadas entre sí y subordinadas al todo. Estos tres puntos de vista corresponden á las leyes del pensamiento, que se llaman, tésis, antítesis y síntesis. La *tésis* coloca el objeto en su unidad indivisa; la *antítesis*, en la oposicion de sus partes, y la *síntesis* en la combinacion de todos sus elementos. La síntesis se toma, pues, en dos sentidos: es tanto una ley de la inteligencia, cuanto un método; pero la idea es la misma: la ley del pensamiento es una regla del método, y en las dos acepciones trata siempre de concebir un todo orgánico en la armonía de sus partes.

Seguir las reglas del método, es proceder por definicion, por division y por demostracion.

La *definicion* expone las propiedades fundamentales y distintivas del objeto, ó determina lo que se llama su *comprension*. El objeto definido aparece al espíritu en su unidad. Sus propiedades

fundamentales están envueltas en la designacion del género al cual pertenece; sus propiedades distintivas señalan su lugar particular entre las diversas especies del mismo género. *Fiat definitio per genus proximum et differentiam ultimam.* Cuando se define el círculo «una línea curva en la que la curvatura es siempre la misma,» la línea curva designa el género donde el círculo está comprendido, y la identidad de la curvatura expresa la diferencia que existe entre el círculo y las otras especies de líneas curvas. Todos estos caractéres forman parte de la comprension del círculo.

La *division* expone las partes ó las especies contenidas en el objeto, ó determina lo que se llama su *extension*. El objeto dividido se muestra á la inteligencia en su variedad interior. Cuando se dividen los animales en vertebrados, mamíferos, aves, reptiles y peces, se vé cuál es la extension del concepto de vertebrado, ó cuáles son las diversas clases de séres á quienes se aplica este concepto.

La *demostracion* dirige al objeto por los caminos del raciocinio todos los elementos de su extension y de su comprension, y refiere el objeto mismo al todo superior en que se encuentra su razon de ser ó su fundamento. Demostrar, es mostrar que una cosa debe ser tal como ella es, deduciéndola como consecuencia de un argumento más general, ó sacándola de su principio. Merced á la demostracion, todo se encadena en el pensamiento, manifestándose la ciencia en su armonía ó en la union de todas sus partes.

Tal es la definicion de la ciencia considerada bajo el triple punto de vista del fondo, de la forma y del medio. La ciencia es un sistema, sistema de verdades ciertas; es el conocimiento organizado mediante el método. Despues resultan limitadas estas definiciones: la ciencia es una coleccion de hechos; la ciencia es un conjunto de principios; pero estas definiciones pueden convenir á algunas ciencias, experimentales ó racionales, mas no á la ciencia en general.

CAPÍTULO II.

CONDICIONES DE LA CIENCIA.

¿Es posible la ciencia como sistema de verdades ciertas? En otros términos, ¿podemos adquirir la verdad y la certeza sobre los objetos de nuestras especulaciones, y formular en sistema el resultado de nuestras investigaciones? Esta cuestion es por sí misma un objeto de la ciencia y pide un exámen profundo (1). En esta introduccion debemos solamente fijar las *condiciones* que la ciencia debe satisfacer, suponiendo sea accesible al espíritu humano.

Las condiciones de la ciencia se deducen de su definicion y son de tres clases: las unas conciernen al *fondo*, las otras á la *forma*, y las últimas al *instrumento* de la ciencia. Las primeras reciben el nombre de materiales, de formales las segundas, y de instrumentales las terceras.

I.

CONDICIONES MATERIALES.

Las condiciones materiales consideran el *fondo* de la ciencia, esto es, la verdad y la certidumbre, y promueven desde que se las trata el formidable problema de la *legitimidad* de nuestros conocimientos ó del *valor objetivo* de nuestro pensamiento. Nada más fácil que definir la verdad «la relacion adecuada entre el pensamiento y su objeto:» ¿pero cuándo hay tal ecuacion, y cómo podemos saber si nuestro pensamiento reproduce exactamente la realidad? Por poco que uno se detenga en esto, desaparece la certeza.

La verdad, en efecto, contiene dos términos que concuerdan perfectamente; pero para verificar esta armonía, tendríamos necesidad, parece, de una medida comun entre nuestro pensamiento y la realidad. Y esta medida comun no existe, y aunque existiera, no adelantaríamos más, porque para hacer la aplicacion deberíamos conocerla, presentándosenos la misma dificultad entónces con motivo del concepto de la medida. Para salir de dificultades, convendria

---

(1) *Lógica*, *teoría general* del Conocimiento y *Organizacion* del mismo, 1865.

que pudiéramos comprender el objeto en el hecho, fuera de nosotros, sin la participacion de nuestra inteligencia, y *comparar* lo que es en sí mismo, en su propia esencia, con el concepto que tenemos formado. Pero este medio nos hace falta todavía. Comparar es pensar. Imposible conocer nada, ni afirmar nada sin pensar, y en consecuencia la cuestion propuesta jamás recae sobre el objeto mismo, porque no cabe fuera de los límites del pensamiento, sino solamente en el concepto ó la concepcion del objeto. Sea como quiera, nuestro pensamiento, sólo puede ser reprobado por otro pensamiento, que á su vez carezca de prueba eficaz. Todo argumento que se alegue en favor de una proposicion admisible puesta en estado de presuncion, emana del mismo orígen sospechoso, de nuestra inteligencia, y no ofrece ninguna nueva garantía de su propia legitimidad; y en cuanto á esperar que nuestros semejantes puedan ser juzgados entre nuestros pensamientos y la realidad, es menester no pensarlo, porque la cuestion es la misma para ellos que para nosotros: se trata del valor del conocimiento humano en general. ¡Ah! ¡Si existiese un sér superior que conociese la verdad, y quisiera advertirnos cuándo nuestro pensamiento está conforme con la naturaleza de las cosas, la cuestion concluiria sin duda!.... Pero no, la cuestion no estaria más que aplazada: tendríamos conocimiento de ese sér y preguntaríamos ¿qué confianza merece este conocimiento?

El problema de la verdad parece, pues, insoluble, á causa de la imposibilidad en que estamos de examinar si la relacion es perfecta entre el sugeto y el objeto del pensamiento. Y consideramos que esta solucion negativa no interesa solamente á tal ó cual especie de conocimientos, sino á todo el sistema del conocimiento. Nada impide, por lo demás, examinar rápidamente si es necesario hacer una excepcion en favor de algun órden de verdades. Adquirimos los conocimientos con ayuda de nuestros *sentidos* en los límites de la observacion, y con ayuda de la *razon* pura superior á toda experiencia. Pero los primeros implican la existencia de un intermediario entre el sugeto y el objeto del pensamiento; porque sólo percibimos los objetos exteriores mediante nuestros órganos, gracias á la impresion que causan en nuestros nervios; y en consecuencia, está permitido imponer que los objetos están ya desfigurados cuando se presentan al espíritu despues de haber pasado por el conducto de los sentidos. Los segundos no ofrecen el mismo inconveniente, pero nos lanzan en el mundo de la especulacion, en el dominio de lo in-

finito y de lo absoluto, en que la incertidumbre parece más grande aún que en la region de los fenómenos. Examinándolo bajo otro punto de vista, tenemos los conocimientos *inmanentes*, cuyo objeto está en nosotros, y los conocimientos *trascendentes* cuyo objeto está fuera de nosotros mismos. Están naturalmente expuestos á todas las dificultades inherentes al problema de la verdad, puesto que el sugeto y el objeto son extraños el uno al otro, y quizá incompatibles; pero aquellos parecen reunir las condiciones de la certeza. En efecto, en la conciencia que tenemos de nosotros mismos, somos á la vez sugeto y objeto del conocimiento: los dos términos son, por consiguiente, idénticos, y su relacion es adecuada. Sin duda, ¿pero no es una ilusion? Lo que sabemos de nosotros mismos no es siempre un pensamiento, ¿y cómo probar que nuestra esencia es tal cual la comprendemos? ¡Cuántas veces no nos acontece engañarnos á causa de nuestras cualidades, de nuestro carácter, de nuestras disposiciones! ¿Nuestros defectos no son una manifestacion de nuestra naturaleza, y nuestra naturaleza, desde este momento, no pone obstáculo al conocimiento de nuestras faltas? ¿Cómo podríamos ser viciosos, si nos conociéramos tales como somos?

La consecuencia de esta situacion es la *duda*, y puesto que carecemos de toda certeza, nuestra duda es *universal*. Si nos preguntamos con Descartes, el reformador de la filosofía, el Sócrates de los tiempos modernos, ¿qué sabemos ciertamente? Debemos en conciencia responder: «nada.» No podemos afirmar ni la existencia de Dios, ni la existencia del mundo, ni la existencia de nosotros mismos, porque en cada una de estas afirmaciones hay un sugeto y un objeto que nos son desconocidos y cuya relacion es un misterio. ¿Qué es la existencia? Lo ignoro. ¿Con qué derecho concederia entónces la existencia á un objeto cualquiera? Es menester tomar un partido; el dogmatismo ha muerto, el escepticismo comienza. Resignémonos, pues, á olvidar todo lo que creamos saber y quedemos á oscuras nuestras almas. Esceptuemos nuestras ilusiones y nuestras preocupaciones. Figurémonos que hemos soñado hasta hoy, que la voz de la conciencia nos ha despertado, y confesemos ahora que no hay verdad, ó ántes bien no digamos nada, por temor de afirmar alguna cosa de la que no estemos ciertos.

Expliquemos, sin embargo, que la situacion no es quizá tan desesperada como parece. Desde luego debo hacer notar que hay dos clases de duda, á saber, la *duda de los escépticos*, que se ha

propuesto resueltamente como la última palabra de la ciencia, y la duda *provisional* ó *metódica*, la duda de Sócrates y de Descartes, que es el orígen de la sabiduría. Los escépticos dudan por dudar, los cartesianos dudan por llegar más seguramente á la verdad. La duda definitiva es el vacío, es la nada, la muerte de la inteligencia; la duda metódica es una luz y una iniciacion á la filosofía. La una es la negacion de la razon; la otra la negacion de los abusos de la autoridad ó las temeridades del dogmatismo. Esta nos incita á suspender nuestro juicio y á marchar con prudencia por el camino de la ciencia; aquella nos prohibe juzgar, y juzga que la ciencia es una obra de la locura.

El *escepticismo*, como doctrina, es esencialmente contradictorio, porque no puede enunciarse sino bajo pena de destruirse. Tan pronto como afirma que no existe ni verdad ni certeza, se convierte en dogmático. Cuando se sabe que no se sabe nada, se sabe al ménos alguna cosa. No es, pues, el escepticismo la doctrina que proclamo, al insistir sobre las dificultades de la ciencia. No creo la duda un estado permanente, sino un estado transitorio del pensamiento, porque tengo la firme conviccion de que nos libertarémos de ella despues del exámen de los resultados de la ciencia. Estamos en la duda, ciertamente, pero es para llegar á la verdad.

La *duda metódica* tiene sus ventajas. Platon la considera como una purificacion del espíritu, y Descartes como una condicion de la certeza. En efecto, desembaraza el espíritu de una multitud de conceptos incoherentes y confusos, de hábitos y tradiciones intelectuales, religiosas y sociales, que son un obstáculo á la avereriguacion y trasmision de la verdad; nos sustrae á las influencias alguna vez funestas de la educacion, de la familia y de la nacion; provoca el exámen, y asegura la independencia del pensamiento. Precisamente es este el medio en que nace la certeza. Si la duda mezcla la verdad con el error, no debemos inquietarnos; el bien volverá, y se afirmará por la adhesion de la conciencia más ilustrada. La duda prepara la *crítica*, sin la cual no es posible la filosofía. Quien no sabe dudar no sabe filosofar.

Pero se agita una *cuestion prévia*. Se pregunta si es una necesidad para el espíritu humano principiar en la ciencia por la duda. ¿No hay algun remedio para esta situacion llena de peligros y de perplegidades? Puesto que el mal procede de la razon, siempre dispuesta á contradecir, ¿no nos libertariamos á un tiempo de la duda

y seriamos dueños de la verdad, aceptando las enseñanzas de la *fé* y de la *revelacion*?

Veamos. La fé es quizá el contrapeso de la razon. Pero ¿es una sumision *ilustrada* ó una sumision *ciega* la que se nos propone? Si es ilustrada, ¿qué cambio acarrea al estado de la cuestion? Ninguno, porque implica la discusion de la revelacion y de su contenido, y no dispensa siquiera el exámen de la existencia de Dios, si puede entrar en comunicacion con los séres finitos y si podemos comprender su pensamiento. Bajo este punto de vista, la revelacion pertenece á la ciencia y debe ser admitida en las mismas condiciones que la ciencia. ¿Quién ha rechazado nunca en conciencia la verdad, de cualquier parte que proceda? En cuanto á una sumision ciega, no resuelve la cuestion, la suprime: anula la duda anulando el pensamiento, impide el abuso prohibiendo el uso, quita la vida para curar el mal. Es evidente que sin el pensamiento no hay duda ni error, pero es igualmente cierto que no hay verdad ni certeza. Semejante abdicacion de la inteligencia no puede ser ofrecida con dignidad. La historia enseña que en ciertas épocas una creencia se impone injustamente á los espíritus incultos, pero jamás se pide una obediencia sin censura á los espíritus ilustrados. Nadie podria consentir semejante degradacion, aun cuando la quisiera. Examinar y discutir todos sus actos no es solamente para el hombre un derecho y un deber, sino una necesidad de su naturaleza. Tambien es imposible al pensamiento dejar de pensar, al ser razonable despojarse de su razon, como imposible es al hombre maduro volver á las ocupaciones de la infancia, á la sociedad presente volver á tomar las instituciones de la Edad media, al tiempo retroceder. Para soñar tan loca empresa es menester tener el espíritu oscurecido por añejas preocupaciones, hasta el punto de olvidar uno donde está. Tambien los teólogos de nuestros dias, renunciando á vanas declamaciones contra la civilizacion, comienzan á comprender que es necesario tener en cuenta las necesidades de la inteligencia, aun en los debates religiosos. La libertad de pensar no es un crímen penado de muerte; la discusion está abierta por una y otra parte sobre el valor de la revelacion.

Nosotros no debemos preocuparnos aquí acerca de los resultados de esta discusion: afirmamos solamente los derechos del pensamiento, cualesquiera que sean sus consecuencias. Pero algunos autores insisten sobre la cuestion prévia. Sostienen que no hay lugar.

á exámen, puesto que la revelacion viene de *Dios* y porque Dios es infalible. Para responder á este argumento, es menester repetir que no se trata de Dios, sino de *nosotros* en el problema de la verdad y de la certeza. No hemos reconocido aun la existencia de Dios, y en consecuencia no podemos ni pretender ni negar que Dios posee la ciencia. Pero ¿qué importa? La cuestion está en saber si la ciencia es posible y cómo para el hombre. Esta última cuestion es más general que la primera y la envuelve; porque la ciencia comprende además el conocimiento que tenemos de Dios y de sus atributos. Podemos hablar de Dios segun nuestro pensamiento. Dios puede ser el sugeto del conocimiento por sí mismo, pero para nosotros es el objeto, y nosotros somos el sugeto de nuestro conocimiento. Pero preguntamos cómo este sugeto limitado, que es nuestro *yo*, puede asegurarse de su acuerdo con el objeto. Esta cuestion descansa en Dios como en todo otro objeto. Es, pues, una peticion de principio el suponer que Dios, que es aun una hipótesis para nosotros, nos libra de toda cuestion ó nos manumite de las condiciones de nuestra limitacion.

Lo mismo sucede con la revelacion que con Dios. Una de dos: ó es un objeto del pensamiento, ó no lo es. En el primer caso, está expuesta á todas las dificultades de la ciencia, léjos de superarlas á título de remedio: debe ser conocida para que se la admita, y puede conocérsela, ya de una manera exacta ó inexacta, ya de una manera cierta ó problemática. En el segundo caso, viene á ser extraña á la conciencia humana y no tiene aprecio en la ciencia: no es verdadera ni falsa, ni cierta ni incierta; no puede afirmarse ni contradecirse; es para nosotros como si no existiera.

Que la revelacion tiene sus espinas y está minada por la duda, como todos los demás objetos del pensamiento, lo prueba sobradamente la historia de las heregías. No nos alimentemos con vanas ilusiones! Los teólogos encarecen la revelacion. Enhorabuena; pero ¿cuál? La cuestion es embarazosa: para entender piadosamente las vicisitudes del pensamiento convendria al ménos que la revelacion fuera una y la misma en todos tiempos y lugares. Desgraciadamente estamos en presencia de muchas doctrinas reveladas que se contradicen y desacreditan, desde las de Zoroastro, Moisés y Budha hasta la de Mahoma. No hay más que una *verdadera* revelacion, se me responde. Conforme; pero ¿*cuál*?.... Si reflexionamos rectamente, llegarémos al criterio de la verdad y del error que nos lisonjeamos de evitar. Al presente ¿quién decidirá entre la revelacion ver-

dadera y las revelaciones falsas? Si es la fé, todas las doctrinas reveladas son verdaderas, porque todas tienen sus creyentes; y entónces, ¿qué diferencia existe entre la verdad y el error? Si es la razon, la revelacion está por consiguiente sometida al juicio de la razon; y entónces, ¿qué hemos ganado?

Acabada la cuestion prévia, volvamos á nuestro asunto. Es cierto al presente que el problema de la ciencia sólo es susceptible de una solucion racional. Si es un veneno la razon, el mal no tiene remedio, ó la razon debe curarse á sí misma. Por más que se quiera ó que se haga, debemos aprobar todo lo que es racional y condenar todo lo que es irracional; porque no tenemos más guia que la razon en la averiguacion de la verdad. Dejémonos, pues, conducir por la razon, y aceptemos siempre toda enseñanza, filosófica ó religiosa, *en los límites de la razon.*

Nos conducimos, pues, nosotros mismos, puesto que es nuestra ciencia la que peligra; y cualquiera que sea el objeto de nuestro pensamiento, Dios ó el mundo, el yo ó el no yo, un hecho ó un principio, estamos siempre expuestos al error. ¿Cómo asegurarnos de si la realidad es en sí tal como la pensamos? Algunos autores modernos, penetrados de esta dificultad, han comprendido que para salir bien convendria proceder con método, abandonar provisionalmente al escepticismo todos los objetos que promueven la menor duda, y buscar desde luego una primera verdad que sea evidentemente incontestable para todos, aun para los escépticos. Quizá se engañen en la expresion de esta verdad, pero están en el camino de la solucion. En efecto, el pensamiento, atormentado por el enemigo y desconfiado de sí mismo, tiene necesidad de concentrarse y de encontrar un punto de apoyo para elevar el edificio de la ciencia. Y ya que la duda surge del enunciado mismo del problema de la verdad, ya que existe en la distincion del sugeto y del objeto del conocimiento y en la posibilidad de su desacuerdo, el punto de apoyo debe ser *superior* á la oposicion que existe entre el sugeto inteligente y el objeto conocido. Esta afirmacion primera, que sirve de base á todas las demás, es el *punto de partida* de la ciencia. En las condiciones señaladas, se puede desafiar la duda más tenaz, puesto que el sugeto y el objeto del pensamiento no se presentan en el estado de antítesis, sirviendo más bien de lazo de union entre el dogmatismo y el escepticismo, puesto que está implicada en todos los actos del pensamiento sin distincion de opiniones.

Descartes, Fichte y Krause se ocupan siempre de este sugeto. El primero, dudando de todo, figurándose que era juguete de algun génio malo, observa, que lo que pudo imaginar en favor de la duda, era nada ménos que una manifestacion de su pensamiento, y su pensamiento una manifestacion de su existencia; toma por punto de partida la fórmula: *Pienso, luego soy*, y reconoce la certeza en la evidencia que acompaña la verdad. El segundo busca una fórmula más simple que el razonamiento, y propone para punto de partida un juicio idéntico, así concebido: *Yo=yo* ó *yo soy yo*. El tercero, en fin, observa que el razonamiento de Descartes contiene tres términos: el yo, el pensamiento y la existencia; que el juicio de Fichte contiene dos: el yo y la identidad, miéntras que el punto de partida no supone más que uno sólo; dá por base á la ciencia una simple intuicion, el pensamiento *yo*, que se halla en el fondo de todas las operaciones del espíritu, y no puede ocasionar ninguna contestacion por parte del escepticismo. Los tres están de acuerdo para fijar el punto de partida de la ciencia, no en la fé, sino en la razon; no en nuestras conciencias trascendentales, sino en la conciencia que tenemos de nosotros mismos ó en la psicología.

No afirmamos, desde este instante, que el punto de partida de la ciencia se haya encontrado. La discusion vendrá en tiempo y lugar (1), pero sostenemos ahora que la averiguacion de ese punto es el primer objeto, y su existencia la primera *condicion* de la ciencia. Ninguna ciencia es posible sin un punto de partida, bien probado. Con un punto de partida, al contrario, la cuestion de la posibilidad de la verdad y de la certeza está resuelta para nosotros, al ménos en parte, en su orígen: tenemos, pues, entrada en la ciencia, estamos en posesion de una verdad primera, que está al abrigo de los ataques del escepticismo. Esto ya es mucho, para quien sabe apreciar la ciencia. La duda, desde ahora, no es absoluta ni invencible; la verdad ha encontrado su criterio; se ha alcanzado una primera posesion que promete otras, merced al método. Bastará quizá determinar el punto de partida bajo todas las relaciones para hacer brotar una série de verdades nuevas. Puede suceder tan sólo, que no comprenda todo el conjunto de verdades immanentes y trascendentes que querríamos conquistar, y que así la posibilidad de la ciencia en general exige aun otras condiciones.

---

(1) Psicología, 1.ª parte, cap. 2.º, Bruselas, 1862.

II.

CONDICIONES FORMALES.

La ciencia se encarna en un *sistema*. Sabemos que las condiciones que debe satisfacer un sistema son unidad, variedad y armonía, que corresponden punto por punto al todo, á las partes y á sus relaciones. Ante toda division, apliquemos cada una de estas condiciones á la ciencia considerada en su conjunto.

1.—Unidad de la ciencia.

La ciencia desde luego debe ser *una* ó debe tener *unidad*. Es necesario que todos nuestros conocimientos, cualesquiera que sean su objeto y su orígen, formen un sólo y mismo *todo*, un *corpus doctrinarum*, sin solucion ni contradiccion. Y como el conocimiento contiene la distincion de sugeto y objeto, la ciencia, que se compone de conocimientos, debe ser *una* bajo este doble punto de vista.

Bajo el punto de vista *subjetivo*, es menester que todos nuestros pensamientos, por diversos que sean, se resuman en uno sólo y mismo *pensamiento* ó formen en el espíritu un concepto único, abrazando todos los conceptos posibles que se encuentren en la conciencia humana. Expliquemos con un ejemplo este punto. Todos los conceptos matemáticos se concentran en la idea de cantidad, todos los conceptos sociales en la idea de humanidad, todos los conceptos físicos en la idea de naturaleza, todos estos conceptos juntos en la idea del Universo. Si poseyéramos, pues, la ciencia completa del Universo, veríamos que todos nuestros conocimientos relativos á los cuerpos inorgánicos ú orgánicos, á los espíritus y á los hombres, á las leyes y á las costumbres, al tiempo y al espacio, son fases diversas de un sólo y mismo pensamiento, considerado ya en su esencia ó en sus manifestaciones, ya en sus formas ó en sus partes constitutivas. Pero aquí no se trata de un órden especial de conocimientos, históricos ó filosóficos, matemáticos ó naturales; se trata de la ciencia una y entera, como sistema del conocimiento humano en toda su extension. Parece que el pensamiento del Universo no es bastante vasto aun, para reunir en un haz todos nuestros pensamientos, porque tenemos además conocimiento de lo infinito, de lo abso-

luto, del sér puro y simple, de Dios, y estos conocimientos nuevos, legítimos ó nó, no proceden de la idea del Universo. Cualquiera que sea la unidad en el espíritu, es una condicion de la unidad de la ciencia.

Bajo el punto de vista *objetivo*, es preciso que el objeto de la ciencia sea *uno* en sí mismo, independiente de nosotros, *uno* y *el mismo* para todos, en todos tiempos y en todos lugares; en otros términos, conviene que exista un *sér*, que sea todo el Sér, que sea el *Sér de toda realidad*, que contenga de alguna manera en sí todo lo que es, y fuera del cual no exista nada. Si la realidad estuviera dividida en dos ó varias partes sin relacion entre sí ó independientes unas de otras, claro está que el objeto del pensamiento careceria de unidad y que la ciencia seria imposible como sistema. Una separacion en la realidad que pusiera las partes unas fuera de otras, sin nada que las uniera, equivaldria á una contradiccion en los pensamientos; una y otra destruirian el encadenamiento y la unidad de las cosas; porque los elementos separados no forman un todo sistemático, sino una coleccion, una suma, una pura agregacion. Sin relaciones no hay union ó armonía.

En fin, como el conocimiento debe ser verdadero para ser científico, y la verdad es una relacion adecuada entre el sugeto y el objeto, es preciso tambien que la unidad subjetiva de la inteligencia coincida con la unidad objetiva de la realidad; esto es, que el pensamiento uno y entero que está en nosotros, refleje exactamente el Sér uno y entero que es superior á nosotros, ó que es el concepto mismo de toda realidad. De este modo seria la verdad una y entera, porque todas las verdades particulares resplandecen. La verdad seria única como la ciencia, y la ciencia seria la evolucion de esta verdad fecunda.

Decimos enseguida para salir de las abstracciones, que el Sér de toda realidad ha recibido un nombre en todas las lenguas: nosotros le llamamos *Dios*. En efecto, el concepto de Dios es el del Sér uno y entero, *ens realissimun*, que es *todo* de una manera pura y simple, y que comprende en su esencia todo lo que es determinado. Por eso se dan á Dios los atributos de lo infinito y de lo absoluto, que son inseparables de su unidad. Porque si el sér fuera sólo y único, no sabria ser limitado por *otro*; siendo, pues, sin límites, esto es, *infinito*, y siendo sólo y único, no depende de otro; es, pues, sin condicion, esto es, *absoluto*. Dios es, pues, el sér uno, infinito, absolu-

to, objeto total del pensamiento. Por eso no afirmamos ahora la existencia de Dios, porque ignoramos aún si el concepto que tenemos de Dios posee un valor objetivo; pero tenemos el derecho de afirmar que la unidad de la ciencia, como sistema, reside en Dios, y que en consecuencia, la existencia de Dios es una condicion de la ciencia. El nombre de la ciencia no es, pues, *ateismo*, como anuncian los críticos modernos, sino *teismo*; porque la suerte de la ciencia está ligada á la existencia de Dios. Si Dios no existe, no hay de ningun modo punto de unidad, no hay sino una coleccion de séres finitos, aislados ó separados unos de otros. Si Dios no existe, la ciencia es imposible como sistema.

La unidad de la ciencia se expresa en el concepto del principio. Se entiende por *principio* lo que es lo primero en el órden de las existencias, lo que está más elevado en la gerarquía de los séres, lo que sirve de *razon* ó de *fundamento* á todo lo demás; hé aquí por qué todo lo que es demostrable, debe ser demostrado. Así es como el principio de la geometría es el espacio, porque toda la geometría se concentra en la idea del espacio, cuyo descubrimiento presenta, y porque todos los teoremas se demuestran por las dimensiones de la extension y por las propiedades de estas dimensiones. De la misma manera la mecánica tiene por principio el movimiento; la botánica y la zoología, el organismo vegetal y animal; la moral, el bien; la estética, lo bello; la economía política, la riqueza. Cada ciencia particular se resume en un principio que constituye su unidad. Pero aquí es cuestion de la ciencia en general. Segun lo que precede, es Dios quien hace el papel de principio para la ciencia, considerada en toda su extension. El concepto de Dios coincide exactamente con el concepto del principio de la ciencia. La sola dificultad está en saber si este principio es ó no real.

La unidad subjetiva de la ciencia es ahora la nocion del principio, que abraza todos los conocimientos nacidos en nuestra conciencia; la unidad objetiva es el principio mismo, como principio de todo lo que es. Bajo el primer punto de vista, el principio es la razon de nuestras concepciones ó de nuestras representaciones internas, es el principio de conocimiento, *principium cognoscendi*; bajo el segundo, es la razon de los séres ó de las realidades, es el principio de existencia, *principium essendi*. Estos dos puntos de vista deben adaptarse el uno al otro para que haya verdad; es, pues, preciso que el concepto del principio esté conforme con el principio. Y como

el conocimiento es tambien algo determinado, que exige una razon de su existencia, se necesita además que el principio de su existencia sea el mismo principio del conocimiento, ó que el concepto del principio encuentre su fundamento en el principio de todas las cosas, si no habria dos principios, uno para el mundo del pensamiento, otro para el mundo de la realidad, y la ciencia careceria de unidad.

Si la ciencia es posible, el espíritu debe poder conocer el objeto uno y entero del pensamiento como principio único de toda realidad, y el principio de toda realidad como el principio de todo conocimiento. La ciencia en este caso seria verdaderamente *una*, puesto que el principio del pensamiento seria idéntico al principio de todas las cosas, y porque así, todo en nosotros, y fuera de nosotros, tendria una sola y misma razon. Tal es la primera condicion de la ciencia, como sistema único del conocimiento (1).

Importa no confundir el *principio* con el *punto de partida* de la ciencia. El uno es el principio, y el otro es el fin del movimiento ascendente de la inteligencia. El punto de partida es la primera verdad que conocemos con certeza, el principio es la verdad última, ó más bien, la verdad una y entera en que se apoyan las demás. Si la ciencia puede terminarse, encontrarémos el punto de partida en el *yo*, el principio en *Dios*. El punto de partida es una necesidad subjetiva inherente á la limitacion de nuestra naturaleza; porque si Dios existe, Él es á la vez el principio y el fin de la ciencia, ya que Él es el principio; pero véase precisamente lo que está en cuestion para nosotros, que vivimos en la ignorancia, y tenemos que aprenderlo todo. Fuerza es, pues, empezar en la ciencia por lo que nos es inmediatamente conocido, esto es, por nosotros mismos, y remontar enseguida de pensamiento en pensamiento hasta el orígen de las existencias, hasta Dios, que será al mismo tiempo el principio del yo. En este sentido, el punto de partida es la base *subjetiva* ó el orígen de nuestros conocimientos, miéntras que el principio es la base *objetiva* ó la razon. Ambos fijan los límites del método. La marcha del pensamiento del punto de partida al principio, es el análisis; la vuelta del principio al punto de partida, es la síntesis. Compréndase ahora por qué el análisis precede á la síntesis, y por

---

(1) *Lógica*, tom. 1.°, lib. 4.°, la legitimidad del conocimiento.

qué el análisis, en la averiguacion del principio, procede por intuicion, miéntras que la síntesis, en posesion ya del principio, procede por deduccion.

2.—Variedad de la ciencia.

Pero la unidad no es la sóla condicion del sistema científico. La ciencia debe tambien tener por una de sus condiciones la *variedad*, un contenido múltiple ó diversas partes que puedan reunirse en un todo. Si el principio encerrara una verdad vacía y estéril, no seria tal principio. La ciencia fundada sobre tal principio, no tendria ninguna division ni ninguna *plenitud*, y pareceria un organismo sin órganos. Es menester. pues, que la ciencia presente diversidad de aspectos ó puntos de vista que le impriman movimiento, haciéndola fecunda; además, es menester que esta diversidad afecte á la vez al sugeto y al objeto del conocimiento.

La *variedad subjetiva* consiste en los diversos órdenes de conceptos, conocimientos ó teorías que entran en la concepcion completa del principio. El objeto de cada ciencia, convenientemente aclarada, se descompone en elementos que forman la materia de otros tantos libros ó capítulos. De este modo, el estudio del espacio, comprende tres teorías principales, considerando cada dimension en sí misma, haciendo abstraccion de las otras ó combinándolas dos á dos ó tres á tres. Así la aritmética se divide naturalmente en tres partes, ya considerando los números en sí mismos, ya en sus relaciones por diferencia ó por cociente, ya en fin, en la combinacion de estas relaciones, de que resultan las proporciones y las ecuaciones.

La *variedad objetiva* consiste en los diversos órdenes de séres, propiedades, fuerzas, leyes ó formas que llenan el mundo ó están contenidas en la realidad entera. Así distinguimos en el conjunto de las cosas, los espíritus y los cuerpos, los cuerpos orgánicos é inorgánicos, los cuerpos simples y compuestos, los metales y los metaloides, los vegetales y los animales, las leyes físicas y morales y las formas del espacio, del tiempo y del movimiento.

La *verdad* exige que estos dos órdenes del pensamiento y de la realidad se armonicen entre sí, que la diversidad de las cosas se comprenda tal cual es, de manera que cada determinacion del sér, venga á ser el objeto de una parte determinada del conocimiento.

Tantos conceptos como objetos, tantos juicios como relaciones, tantos raciocinios como combinaciones entre las cosas, correspondencia entre la série de las operaciones y la série de los objetos del pensamiento; tal es la segunda condicion de la ciencia como sistema.

3.—Armonía de la ciencia.

La ciencia tiene partes, como un cuerpo tiene órganos; pero uno y otro conservan la unidad: el perfecto acuerdo de los elementos de la variedad con la unidad, constituye la *armonía* como tercera condicion del sistema. La ciencia debe ser armónica: entónces está ordenada ú organizada; todo se refiere á todo, todo se une y se sostiene como en un cuerpo vivo. La unidad sin variedad, es la uniformidad; la variedad sin unidad, es la coleccion. La ciencia no es, ni una coleccion de proposiciones incoherentes, ni una repeticion monótona de teoremas, sino un todo armónico, en que el contraste hace resaltar la unidad y donde la unidad brilla, hasta en la oposicion de las partes. La armonía expresa la variedad en la unidad, más bien que la unidad en la variedad, como se enuncia alguna vez; porque la unidad es el principio y en la unidad están fundados los elementos de la variedad. Las partes forman la plenitud de esta unidad.

La armonía exige que la unidad y la variedad se conserven y se completen en vez de perjudicarse una á otra. Todo sacrificio de la unidad á la variedad es una disminucion del todo; todo sacrificio de la variedad á la unidad es un atentado á los derechos de las partes. El todo y las partes deben quedar intactos en el sistema. La armonía no es una miscelánea, sino un conjunto de elementos contrarios. Para que la unidad se mantenga, á pesar de la variedad, es preciso que las partes sostengan las relaciones constantes entre sí y con el todo; para que la variedad se mantenga, á pesar de la unidad, es preciso que la union que existe entre las partes no oscurezca sus caractéres distintivos ó su originalidad. La armonía de la ciencia, supone que cada parte aparece en su distincion, á pesar de estar aislada ó separada de las otras, y que se une á las otras, sin ser absorbida ó confundida con ellas en el todo.

La fórmula de la armonía, pues, es *unir sin confundir* y *distinguir sin separar*. En esta fórmula, la *union* y la *distincion* son los factores de la armonía; la *confusion* y la *separacion*, los límites ó

extremos. La union proviene de la unidad, pero conserva la variedad; la distincion proviene de la variedad, pero respeta la unidad. La confusion, al contrario, es una exageracion de la unidad, que disuelve la variedad absorbiendo las partes en el todo; la separacion á su vez es una exageracion de la variedad, que destruye la unidad por la negacion de todo vínculo entre las partes. La separacion y la confusion terminan una y otra en desórden, suprimiendo uno de los factores de la armonía: la separacion impide la union, la confusion impide la distincion, en tanto que la union y la distincion se completan, léjos de escluirse. Para que la ciencia forme un verdadero sistema, se debe establecer una doble base y evitar un doble exceso: es menester que sus partes estén á un tiempo unidas y distintas, sin que la union degenere en confusion, ni la distincion en separacion.

La fórmula de la armonía es á un tiempo la medida de toda organizacion en el dominio de la naturaleza y en el del arte. La obra maestra de la naturaleza en la tierra, es el hombre. En ninguna parte, en efecto, se manifiestan en más alto grado los elementos constitutivos de la armonia, la unidad y la variedad, la union y la distincion de las partes. El hombre es esencialmente *uno*, un sér, un indivíduo, una persona, un sólo y mismo todo; pero en esta unidad el análisis descubre fácilmente una diversidad radical bajo forma de *dualidad*, la antítesis del espíritu y el cuerpo, del alma y la materia, de la vida moral y la vida física. El espíritu y el cuerpo, como veremos, son profundamente *distintos* y forman contraste bajo todos sus puntos de vista, estando además íntimamente *unidos*. Obran y se desarrollan unidos, se influyen mútuamente, son objeto y medio el uno del otro. Jamás se separan en los límites de la vida actual, jamás se confunden. Concebir este organismo y proseguirle en sus detalles, es proclamar toda la verdad sobre el hombre. Los errores capitales en la antropología nacen de la ignorancia de las verdaderas condiciones de la armonía. Además se desconoce la unidad del hombre, y entónces se consideran el espíritu y el cuerpo como sustancias separadas, yuxta-puestas, viviendo cada una por su lado, pero incapaces de unirse: tal es el *espiritualismo abstracto*, que se remonta hasta Descartes. Se olvida tambien la dualidad del hombre y entónces se borra toda distincion entre el espíritu y el cuerpo; se confunden estas dos sustancias entre sí y con el hombre, y se toma al hombre mismo, ya por un cuerpo puro, ya por un puro

espíritu: de aquí, por un lado el *materialismo*, que niega el espíritu como distinto de la materia; y por otro el *idealismo escéptico*, que desprecia la existencia de la materia como sustancia distinta del alma.

Sobre este modelo de la naturaleza humana debe organizarse la vida individual y social. Es menester que la actividad de cada uno se desplegue en toda la riqueza de sus manifestaciones morales y físicas, bajo la inspiracion comun de la razon: tal es el primer precepto de la ciencia de la vida. La *sociedad* á su vez es una asociacion de elementos diversos que corresponden á los fines del hombre, apoyándose sobre la base comun del derecho ó de la justicia. La ciencia, el arte, la moral, la religion, el derecho, la educacion, la industria, son los órganos del cuerpo social. Todos estos órganos deben ser á la vez unidos y distintos; nunca separados, ni confundidos. Cada rama de la actividad social tiene derecho á una existencia propia y á un régimen conforme á su naturaleza original. Ninguna puede ser absorbida por las otras, ya por el Estado, ya por la Iglesia, ya por la industria, y ninguna puede separarse de las otras so pena de perderse, como una rama desunida del tronco. La unidad dá lugar á la centralizacion, la variedad á la libertad: conciliar las exigencias de la libertad con las de la centralizacion, hé aquí el problema de la organizacion social.

Se comprende por estos ejemplos lo que exige el sistema armónico ú orgánico de la ciencia, considerada en su conjunto. Se trata de combinar la *unidad* del principio con la *variedad* de las cosas, sin perjudicar la unidad ni la variedad, de modo que todas las partes de la realidad estén á la vez distintas unas de otras y unidas entre sí y con el todo. Si Dios existe y si el Universo contiene dos partes opuestas, un mundo espiritual y un mundo físico, como sospechamos, el problema que se ha de resolver por la ciencia entera será el mismo que el de la antropología. Las relaciones son las mismas por ámbas partes. El hombre es la perfecta imágen de Dios. Así como Dios es el Sér de armonía infinita y absoluta, el hombre es el sér de armonía en los límites y en las condiciones de la creacion. *Dios* es al *mundo espiritual* y al *mundo físico* lo que el *hombre* es al *espíritu* y al *cuerpo*. Como el espíritu y el cuerpo son inseparables de la humanidad fundándose en la naturaleza humana, el mundo espiritual y el mundo físico son inseparables de Dios hallando su fundamento en la esencia divina. Comprender las relaciones de

union y *distincion* entre Dios y el Universo, es la verdad fundamental de la ciencia erigida en sistema. Al contrario, los errores radicales que excluyen toda sistematizacion en el conjunto de las cosas, consisten ya en *separar* á Dios del Universo, ya en *confundirles*.

Si consultamos sobre este punto la historia de la ciencia, convendremos en que muchas de las doctrinas antiguas y modernas han tratado de separar la armonía de la realidad, pero que sus esfuerzos se han frustrado hasta el presente á causa de la dificultad en establecer un perfecto acuerdo entre los factores de la armonía. Todas las aberraciones filosóficas tienen su orígen en el predominio que se concede, ya á la unidad sobre la variedad, ya á la variedad sobre la unidad. Al primer género pertenece el panteismo; al segundo, el dualismo.

El *panteismo* es la doctrina de la unidad pura, de la unidad exclusiva de toda variedad, esto es, de la confusion. Confunde á Dios con el mundo y al sér infinito con la coleccion de séres finitos. Disputa al espíritu y á la materia una existencia distinta y una actividad propia, niega todo principio de individualidad y por consiguiente de libertad, sólo vé en todo y en todas partes la sustancia divina con sus atributos necesarios y sus modificaciones perecederas. No hay más que una sola y misma esencia que se desenvuelve fatalmente en el mundo y engendra como fenómenos todas las existencias individuales. Dios es el todo, la suma de todo lo que es, τὸ πᾶν. Se vé que el panteismo tiene afinidades con el materialismo y con el idealismo escéptico. Estas tres doctrinas proclaman igualmente la unidad de sustancia, considerada como incompatible con la variedad, y la aplican ya á Dios, ya al hombre. Además el panteismo puede revestir ya una forma materialista, ya una forma idealista, segun que Dios se identifique con la naturaleza ó el pensamiento. Puede ofrecer además una forma más compleja y más sábia, como doctrina de la identidad de la naturaleza y del pensamiento.

El *dualismo* es la doctrina de la variedad pura, de la dualidad exclusiva de toda unidad, esto es, de la *separacion*. Separa á Dios del mundo y lo infinito de lo finito. Desenvuelto lógicamente, instituye dos principios absolutos y enemigos, un principio de bien ó de luz y un principio de mal ó de tinieblas. Cada uno de estos principios tiene sus ministros ó sus ángeles y su imperio, llámeseles Ormuz y Ahriman, Dios y Satan, ó el Espíritu y la Materia. Están

representados en el hombre por el espíritu y el cuerpo, y en la sociedad por el poder espiritual y el poder temporal, es decir, por la Iglesia y el Estado. Aquí reinan la lucha de los elementos y la tendencia hácia el individualismo, miéntras que tenemos luego la centralizacion de las fuerzas y la tendencia hácia el comunismo. Al dualismo se opone el espiritualismo abstracto, que considera el alma y la materia como sustancias separadas en el hombre, la una noble y divina, la otra vil y bestial, y que frecuentemente vienen á parar en la concepcion ascética de la vida, esto es, en el menosprecio de la materia, de la familia y del mundo.

El dualismo y el panteismo no son sistemas armónicos, puesto que rechazan uno de los elementos de la armonía. Son, pues, ambos falsos y exclusivos, si la ciencia es el conocimiento organizado. Pero nos engañaríamos al creer que carecen de toda verdad. Es imposible al espíritu humano, tal como está constituido, perseverar en una vía absolutamente falsa. En general las doctrinas que encontramos en la historia tienen á la vez una *base positiva* y una *base negativa*: afirman una cosa y niegan otra. Pero para ser imparcial es menester reconocer que cada doctrina hasta el presente posee en conjunto una parte de verdad y una parte de error, correspondientes á su doble base, es decir, que es verdadera en su base positiva y falsa solamente en su base negativa. El panteismo afirma la unidad y tiene razon, pero niega la variedad injustamente; como el dualismo, tiene razon al afirmar la variedad, pero la pierde al negar la unidad. La misma observacion puede hacerse sobre el materialismo y el idealismo. Una doctrina proclama siempre algun principio justo, pero cae en el error y en el exclusivismo desde que exagera este principio, y desconoce el otro aspecto de la verdad. Para obtener la verdad entera, es menester completar el principio del panteismo por el del dualismo, la unidad por la variedad, pero entónces el nombre del sistema armónico de la ciencia no es panteismo ó dualismo: es *panenteismo*, que se debe decir τὸ πᾶν ἐν τῷ θεῷ, segun las palabras de San Pablo *in Deo sumus, vivimus et movemur*.

El panteismo, en efecto, es la doctrina que, afirmando á la vez la variedad de las cosas y la unidad del principio, coloca la variedad en la unidad ó considera el mundo espiritual y el mundo físico como dos órdenes de séres que son á un tiempo distintos entre sí y distintos de Dios, unidos entre sí y unidos á Dios.

Fáltanos considerar la armonía de la ciencia bajo el doble punto de vista del sugeto y el objeto.

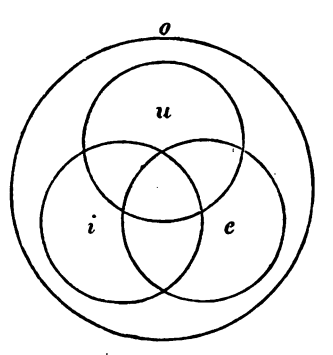
La *armonía objetiva* designa la organizacion *real* de las cosas ó la coexistencia de todos los órdenes de séres con el principio. Es menester para esto que las diversas partes de la realidad estén á la vez unidas y distintas. Pero estas condiciones suponen entre las partes y el todo, entre el mundo y Dios, relaciones constantes y determinadas. ¿Cuáles son estas relaciones en el *organismo universal*? Las mismas que se hallan en todo organismo, físico ó moral, entre el todo y las partes, entre el cuerpo y los órganos, entre la luz y los colores. Es menester que los diversos órdenes de séres que pertenecen al mundo estén *en* el principio, *bajo* el principio, *por* el principio. Las relaciones expresadas por estas preposiciones son las de *cavidad*, de *subordinacion* y de *causa* ó fundamento. En efecto, si alguna parte de la realidad, si los espíritus ó los cuerpos se hallasen fuera del principio, habria division ó solucion de continuidad en el conjunto de las cosas, la unidad se disolveria, la union seria imposible y el principio no seria el principio de todo lo que existe: el mundo debe, pues, estar contenido en Dios, como los colores en la luz, como la variedad en la unidad; si no la ciencia no es un sistema, es una contradiccion, porque se supone que al lado del principio que lo es todo, existe aún otra cosa. Además, si alguna parte de la realidad, si el espíritu ó la materia no estuviera subordinada al principio, estaria coordinada á él en el sentido del dualismo, ó superior, lo que implica que el mundo debe estar subordinado á Dios ó dependiente de Dios, como los colores dependen de la luz, cuya manifestacion son. En fin, si alguna parte de la realidad no existiera por el principio, existiria por sí misma ó por otra cosa, y se tendrian nuevamente dos principios absolutos é irreductibles; el objeto del pensamiento careceria de unidad y la ciencia lo mismo: el mundo debe, pues, estar fundado en la esencia divina, como los colores existen por la luz, como los órganos tienen su razon en el cuerpo, al cual están ligados, y que deben conducir á su destino. Es menester, pues, que Dios sea la razon primera y última, el fundamento superior y comun de todos los órdenes de la realidad que subsisten en el mundo; es menester que todo esté en él, bajo él y por él. Si nó, el objeto del pensamiento no está organizado y la ciencia no puede construirse como sistema á imágen de la realidad. El sistema en estas condiciones seria una obra de imaginacion.

Notemos ántes de pasar adelante, que muchos pensadores, bajo el imperio del cristianismo, han hecho esfuerzos sérios para comprender en una forma orgánica las relaciones que existen entre el mundo y Dios; hagan fé las palabras de San Pablo: «*Ex* ipso (Deo) et *per* ipsum et *in* ipso sunt omnia.» San Agustin reproduce la misma fórmula y vé en ella en conjunto el principio de la religion y de la verdad: «Religet religio nos ei á quo sumus, per quem sumus et in quo sumus... Deus in cuo et à quo et per quem vera sunt quæ vera sunt omnia.» Estos principios son excelentes y nadie puede ser acusado de panteista adoptándolos. Si todo está en Dios, bajo Dios, por Dios, Dios no es el mundo, sino la razon del mundo, y el mundo no es Dios, sino que está fundado en Dios. Dios es exactamente al mundo lo que la luz á los colores.

Pero aquí se presenta una dificultad. Hemos dicho que el principio era el *todo*, la realidad una y entera sin restriccion ni condicion. ¿Cómo, pues, si él es *todo*, puede ser aun la causa de *alguna cosa*? La idea de causa supone una distincion entre el principio y la consecuencia, entre la causa y el efecto, ¿y qué distincion le queda que hacer, si el principio es pura y simplemente el todo? Es la distincion del todo y de las partes consideradas *como tales*. El todo es *tambien* cada una de sus partes, pero no recíprocamente, porque no es *solamente* una parte ántes que otra, es el todo. Este punto de vista es el de la indiferencia, donde el todo, aun indiviso, es considerado en su esencia una y entera. Pero si del todo separamos una parte, y si, considerando esta parte como tal, la comparamos al todo como tal todo, apercibimos luego entre el todo y la parte las relaciones de continencia, de subordinacion y de causa. Un ejemplo: Representémonos en el espacio sin límites un espacio particular ó limitado, el espacio ocupado por la esfera terrestre. El espacio infinito es tambien este espacio finito, aunque no tenga sus límites. No se puede, pues, separar del espacio infinito el espacio ocupado por la tierra: el espacio infinito es pura y simplemente todo el espacio sin distincion ni division; pero nada impide concebir un espacio particular en el espacio infinito y compararles entre sí: desde entónces se revelan sin dificultad al análisis las relaciones de continencia, de subordinacion y de causa que existen entre el todo y la parte en el órden del espacio.

Ilustremos este punto con una figura geométrica. Supongamos en un círculo *o* tres círculos unidos entre sí, los círculos *i*, *e*, *u*. El círculo grande es además de una manera indivisa cada uno de los

círculos envueltos en su área. Pero si se le considera como tal, como todo, y se le compara á los círculos más pequeños, se vé que no es solamente el uno ó el otro de los círculos *i*, *e*, *u*, que no es ni su suma, sino que les pasa y les supera, que los círculos en fin considerados, ya aisladamente, ya en conjunto, están á la vez en, bajo y por el círculo grande: El círculo grande está, pues, á la vez bajo dos relaciones diferentes, como todo y como causa de cada una de sus partes. Como todo es la *unidad indivisa*, en que la variedad no aparece aun; como razon de sus partes, se distingue y se manifiesta como *unidad superior* sobre toda diversidad: *o* es el círculo de la unidad indivisa; *u* el círculo de la unidad superior; *i* y *e* los círculos de la variedad ó de la antítesis.



Esta figura es el símbolo de la organizacion. Se aplica exactamente á las relaciones del mundo con Dios, á las relaciones de los colores con la luz, á las relaciones de las partes con el todo, y representa así el panenteismo.

El organismo de la realidad exige, pues, que todos los órdenes de cosas estén subordinados á un sólo y mismo principio, en él cual hallan su razon de ser y por el cual están ligados ó asegurados los unos á los otros, de manera que el objeto total del pensamiento se presenta bajo la apariencia de la armonía, en la distincion y en la union de todo con todo.

La *armonía subjetiva* de la ciencia designa la organizacion *formal* del conocimiento humano ó el acuerdo de todos nuestros pensamientos particulares con el pensamiento del principio. Debemos descubrir aquí entre el conjunto y las partes de la ciencia las mismas relaciones de continencia, de subordinacion y de causa que existen en la realidad. Es menester, por esta razon, que todos los órdenes de conceptos estén contenidos y fundados en un concepto superior, en el concepto único de toda realidad, y que estén así asegurados entre sí como derivados de un mismo principio y formando un sólo todo; que en este conjunto cada pensamiento ocupe su puesto, llene su funcion, posea su valor, brille por su propia claridad, y que á un tiempo se una á todos los otros pensamientos, no para debilitarles ó contradecirles, sino para fortalecerlos y completarlos.

La condicion de la ciencia de constituir un cuerpo de doctrina correspondiente al organismo universal, sólo puede realizarse por la *demostracion*. En efecto, la demostracion implica una tésis y un argumento que son precisamente entre sí como la consecuencia es al principio, es decir, que sostienen entre sí las relaciones de continencia, de subordinacion y de causa. La tésis está fundada en el argumento, y se deduce de él, prestándole su valor. ¿Por qué, por ejemplo, la instruccion primaria debe inscribirse en la ley civil como una obligacion de los padres con sus hijos? Porque la instruccion primaria es un derecho del hijo, y todo derecho debe garantirse contra la mala voluntad de los que están encargados de cumplirlo. La tésis de la instruccion obligatoria se saca, pues, del concepto del derecho, que es su principio. Así es como todo se encadena en la ciencia por el efecto de la demostracion, y como una misma verdad puede aparecer como corolario de un gran número de teoremas, porque comprende á todas las verdades del mismo órden que el pensamiento pone sucesivamente al dia. La condicion de la ciencia de ser armónica puede, pues, expresarse bajo esta forma: *La ciencia debe ser demostrativa*; debe demostrar toda la variedad de las cosas, todo lo que es finito, deduciéndola del principio; de manera que el principio, reconocido como evidente, derrame su claridad sobre todas las partes de la ciencia.

Pero la demostracion tiene sus límites. El *principio* de todas las cosas no puede ser lógicamente demostrado, precisamente porque es el principio primero ó último y nada hay superior á él, de donde se

pueda deducirle como tésis. El principio del todo, es además el principio de la demostracion; de suerte que la demostracion saca su luz de él, pero no él de la demostracion. Seria, pues, como hacer un círculo, aplicar el procedimiento de la demostracion al principio de la ciencia. Lo que es causa de todo, no reconoce causa, como lo lo que contiene todo, no se halla contenido en nada. El principio es *el todo*, y fuera del todo, al lado del todo, superior al todo, no hay nada. La deduccion carece, pues, de fuerza con motivo del principio de donde todo se deduce. Si el principio es *Dios*, Dios no se demuestra, pero se muestra en todo lo que existe, por consiguiente, tambien en toda verdad. Si el principio puede ser reconocido por nosotros, debe ser reconocido como no teniendo razon ulterior, como no siendo susceptible de demostracion, y no teniendo necesidad, debe ser reconocido, en fin, de una manera *intuitiva* y no *discursiva*, como estando inmediatamente cierto en sí mismo. La certeza, como hemos visto, reclama la evidencia, pero no la demostracion.

El hombre tiene dos facultades intuitivas, la sensibilidad y la razon. Los fenómenos son objeto de una intuicion *sensible*, los principios objeto de una intuicion *intelectual*. Las intuiciones sensibles determinan el campo de *observacion* en las ciencias experimentales, las intuiciones intelectuales el campo de *contemplacion* en las ciencias racionales. Se observan los hechos, se contemplan las ideas. Esta division de nuestras facultades intuitivas se explica por la psicología, y siempre ha sido disputada por los sensualistas ó por los que se inspiran en el sensualismo. La razon es el ojo del espíritu para las cosas divinas: lo que no vemos por los sentidos, lo vemos por la razon. Así es como vemos que todo fenómeno tiene una causa, que todo ser es idéntico á sí mismo, que lo infinito sobrepuja á todo número, que Dios es el sér de toda realidad. Platon y Aristóteles están de acuerdo sobre este punto. Las palabras de Platon αὐτο καθ' αὐτο θεωρεῖν, ἐπισχοπεῖν se aplican siempre á la intuicion inmediata de la verdad ó de la esencia de las cosas, es decir, á la pura contemplacion del pensamiento, desembarazado de las ligaduras de la sensibilidad. Aristóteles resume admirablemente esta verdad, que sirve hoy de base á la teoría de la razon: la razon es al alma lo que la vista es al cuerpo, ὡς ἐν σώματι ὄψις ἐν ψυχῇ νοῦς.

Dios es el objeto de una intuicion intelectual; eso no es dudoso. ¿Pero esta intuicion es conforme á su objeto, ó es una ilusion, un

fantasma de la razon? Hé aquí la cuestion que se ha de debatir en la filosofía.

III.

CONDICIONES INSTRUMENTALES.

Conocemos las condiciones generales que debe satisfacer la ciencia como sistema de verdades ciertas. Para que la ciencia pueda comenzar en presencia de las dudas que asaltan el pensamiento, es menester un punto de partida incontestable, para que pueda acabarse y desenvolverse bajo una forma orgánica; es menester un principio legítimo que contenga en sí todos los órdenes del conocimiento y de la existencia, que sea la razon de todo lo que existe. Ignoramos aun si estas condiciones son realizables: la una corresponde á la psicología, la otra á la lógica; sabemos solamente que en virtud de la idea misma de la ciencia, la ciencia sólo es posible con aquellas. Escusado es añadir que el pensamiento es quien vence con el *método* la distancia que separa el punto de partida del principio. El método es ménos una condicion especial que el instrumento que preside al cumplimiento de las condiciones de la ciencia; solamente que este instrumento para funcionar bien tiene además que llenar ciertas condiciones.

El método es el medio de la certeza. La certeza supone que sabemos en conciencia que las cosas son tales como pensamos. Pero la conciencia de este acuerdo entre nuestro pensamiento y la realidad no puede establecerse sino por la *concordancia del análisis y de la síntesis*.

El *análisis* procede por intuicion bajo la doble forma de la observacion y de la contemplacion, segun que se trate de hechos ó de principios. Nos hace ver las cosas tales como nos *aparecen* en virtud de nuestra organizacion psíquica y física, es decir, tal cual hieren los sentidos ó la razon. Pero ¿quién nos asegura que nuestra constitucion terrestre es conforme á la naturaleza de las cosas? ¿Acaso con otros sentidos ó con otra inteligencia, otros séres, en otro globo, no comprenderian de un modo bien diferente las sustancias y sus propiedades, el mundo y Dios? ¿Estamos, en fin, organizados acá abajo en armonía, ó en contradiccion con los objetos, para descubrir la verdad ó para llenarnos de ilusiones? Estas dudas, desenvuel-

tas por Kant en la *Crítica de la razon pura*, deben hacernos el análisis sospechoso, cuando está abandonado á sus solos recursos. Pero tenemos un medio de remediar esta insuficiencia, y es recurrir á la síntesis.

Procediendo por deduccion, la *síntesis* nos hace ver las cosas tal cual deben ser en virtud de su principio. Este conocimiento, fundado en la naturaleza de las cosas, basado en las relaciones necesarias que existen entre un principio y sus consecuencias, es evidentemente independiente de nuestra organizacion espiritual y física. ¿Habrá quien niegue que de un argumento cierto salen consecuencias ciertas? No hay, pues, en la síntesis los mismos motivos de sospecha que en el análisis. Cuando una verdad se demuestra, es preciso rendirse á la evidencia, ya que la demostracion significa que la cosa *debe* ser como es. Nádie podria sostener sériamente que la conclusion de un teorema es un producto accidental de nuestra sensibilidad terrestre ó de nuestro entendimiento humano. ¿Cómo imaginarse que existe alguna parte de los séres para los cuales la relacion de la circunferencia ó diámetro sea otra que la que conocemos, ó que desechen la que admitimos con motivo de las paralelas, de las ecuaciones ó de las fuerzas? Entre tanto, como la síntesis no hace más que razonar y no observa la realidad, puede tambien equivocarse, cuando está entregada á sí misma. El valor de sus deducciones depende del valor del primer principio de donde parte. Cualquiera que sea el rigor del razonamiento, si el principio carece de precision ó si es solamente incierto, todas las consecuencias que se deducen son una série de *hipótesis*. Pero el principio de la síntesis no se obtiene por la demostracion, sino por la intuicion.

Los dos procedimientos del método son *independientes* el uno del otro, y frecuentemente se emplean separadamente. Se pueden aprender por intuicion en las escuelas muchas cosas cuya causa escape á la razon, como se pueden aprender por deduccion en los libros muchas cosas cuya intuicion escape á nuestros ojos. Los fenómenos de la naturaleza están al alcance de todos; pero ¿quién puede lisonjearse de saber el por qué de ellos? El estado de fluidez del interior de la tierra se deduce de la teoría de la formacion de los planetas; pero ¿quién lo ha hecho constar nunca por medio de los sentidos? Los ciegos y los sordos son capaces de estudiar las leyes de la óptica y de la acústica, pero incapaces de examinar sus efectos; otros descubren los efectos, pero ignoran los principios. La intuicion y la de-

duccion, el análisis y la síntesis son por consiguiente posibles el uno sin el otro Cualquiera puede limitarse á un conocimiento intuitivo de las cosas, siguiendo los límites de la observacion, ó á un conocimiento discursivo, siguiendo el curso del razonamiento. Además se hallan en la historia de la filosofía doctrinas puramente analíticas, como el sensualismo, y doctrinas puramente sintéticas, como el panteismo.

Pero los dos procedimientos del método pueden tambien aplicarse á los mismos objetos. En tal caso se sirven de *complemento* el uno al otro y nos dan conocimientos completos. Se puede, por ejemplo, demostrar en geometría que, en un triángulo rectángulo, el cuadrado de la hipotenusa es igual á la suma de los cuadrados formados en los otros lados, y se puede tambien establecer en la experiencia esta igualdad: la verdad de hecho coincide, pues, con la verdad de principio; la intuicion está conforme con la deduccion, la cosa es como *debe* ser, no siendo esta una verdad relativa, sino una verdad absoluta. Por esta explicacion se disipan las dudas á que el empleo exclusivo de un método puede dar lugar. El análisis sirve de prueba á la síntesis y la impide extraviarse por la fantasía; la síntesis sirve de prueba al análisis y demuestra la exactitud de sus averiguaciones. Si despues de comparar, reconocemos que los resultados de la síntesis corresponden punto por punto á los del análisis, la duda no tiene razon de ser. La *certeza* tiene por garantía la independencia recíproca de los dos medios que conducen al mismo fin. Es evidente entónces que el objeto es en sí mismo tal como lo habiamos concebido, puesto que lo conocemos por intuicion como debe ser segun los principios; se demuestra al mismo tiempo que somos aptos para la verdad ó que la organizacion de nuestro pensamiento corresponde perfectamente á la organizacion de la realidad.

La constitucion de la ciencia como sistema de verdades ciertas tiene, pues, finalmente por condicion el acuerdo de los dos procedimientos del método.

CAPÍTULO III.

DIVISION DE LA CIENCIA.

La ciencia es divisible, puesto que tiene *partes* subordinadas al principio. Esta es, por cierto, una de las condiciones de su existencia, y no debemos suponer que estas condiciones sean irrealizables. Dividir la ciencia, la ciencia una y entera, es determinar las diversas partes que contiene. La filosofía será una de éstas partes. Verémos así el lugar que ocupa en la ciencia en general y las relaciones que sostiene con las otras partes del mismo todo.

Los principios bajo los que podemos dividirla, son en número de tres. Efectivamente, la ciencia puede dividirse bajo el punto de vista del *método*, bajo el punto de vista de los *objetos* del pensamiento, bajo el punto de vista del *orígen* de nuestros conocimientos.

I.

DIVISION DE LA CIENCIA SEGUN EL MÉTODO.

Segun el método, toda la ciencia humana contiene dos secciones, una *analítica* y otra *sintética*.

La *parte analítica*, abraza todos nuestros conocimientos de los hechos ó de observacion, ó por mejor decir, nuestros *conocimientos intuitivos*. Todo lo que sabemos de las cosas, consideradas en sí mismas, sin ayuda de la demostracion, está comprendido en el análisis. No hay por qué separar por esta causa los hechos internos ó los fenómenos de la conciencia de los hechos externos ó fenómenos de la naturaleza: los unos y los otros pertenecen á la parte analítica de la ciencia. Lo mismo vienen á ser los hechos observados directamente por nosotros mismos que los hechos observados por otro en otros tiempos ó en otros lugares y trasmitidos de generacion en generacion, mediante el testimonio: el análisis no escluye ninguna especie de hechos, sino los inventados ó inciertos, los hechos que no existen. El procedimiento analítico no se limita sólo á la observacion pura, se extiende además á la generalizacion, es decir, al conocimiento de las especies y de los géneros, y á la dialéc-

tica, esto es, á la discusion de los elementos racionales del pensamiento.

La parte analítica de la ciencia envuelve, pues, las ciencias experimentales y las ciencias especulativas que se limitan á determinar los objetos del pensamiento, el yo, la materia, el espacio, el tiempo, el bien, el mal, el mundo, sin opinion preconcebida sobre su principio y su naturaleza, guiadas simplemente por la intuicion de la realidad. De este modo, la psicología en los límites de la observacion, la física esperimental, la química, las ciencias naturales y médicas, las ciencias históricas y filosóficas, corresponden al análisis, en tanto que no proceden de una manera deductiva. El análisis se desarrolla sin resolucion tomada en una série de conceptos claros y precisos que pueden aceptarse por los pensadores adeptos á diferentes doctrinas filosóficas ó religiosas.

Hay en el mundo moral, dice un escritor moderno, un notable axioma ante el cual todos se inclinan: «Haz lo que debas, suceda lo que quiera.» Pues, bien, el método *à posteriori* introduce muy sencillamente este axioma en el mundo científico, bajo esta forma: «Justifica lo que veas, suceda lo que quiera,» sin tener prejuicios que le dominen. Estrecha con poder la realidad para que salga todo lo que contiene, sin deseo de síntesis prematuras, pero tambien sin saber si los resultados que obtiene alteran ó confirman tal ó cual creencia. «Cuando el hecho que se halla está en oposicion còn una teoría reinante, es menester aceptar el hecho y abandonar la teoría, al mismo tiempo que ésta, sostenida por grandes hombres, es generalmente adoptada (1).»

En el conjunto de la ciencia, el análisis sigue una *marcha ascendente*. Comienza por el punto de partida, examina todo lo que el *Yo* contiene, el espíritu, el cuerpo, sus relaciones y sus diferencias; explica las propiedades, las facultades, las relaciones del espíritu con el conjunto de las cosas; se aficiona á la teoría del conocimiento y la expone segun sus orígenes, segun sus objetos, segun sus leyes, segun su legitimidad; forma sucesivamente las nociones de la humanidad, del mundo físico y del mundo espiritual, del que cada uno aparece al pensamiento como un todo único é infinito en su género, encerrando en su esencia una infinidad de séres finitos

(1) Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la medecine experimentale*, 3.ª parte, cap. I, §. 2, París, 1865.

ó individuales; en fin, despues de haber aclarado con diligencia todos los elementos racionales del conocimiento, la unidad, la esencia, la existencia, lo infinito, lo absoluto, se eleva del concepto del mundo al del principio de todas las cosas y adquiere entónces la plena certeza de la existencia de Dios. Todo este trabajo intelectual, por el cual el espíritu se remonta gradualmente del *Yo* á Dios, de lo finito á lo infinito, de la diversidad de los colores á la unidad de la luz, es para cada uno la primera parte de su actividad científica. Es, en suma, una elevacion del pensamiento hácia Dios, ó un ensayo de reducir todos los órdenes de la existencia á la unidad de su causa.

La síntesis es todo lo contrario y sirve de prueba al análisis. La *parte sintética* de la ciencia abraza todos nuestros conocimientos de razonamiento, ó más bien nuestros *conocimientos deductivos*. Todo lo que sabemos *à priori* de las cosas consideradas en su principio, tal cual deben ser, vuelve á entrar en la síntesis. No hay lugar de distinguir sobre este punto entre el mundo espiritual y el mundo físico, entre la forma y el fondo de las cosas: la síntesis reivindica todas las verdades adquiridas por la vía de la demostracion, sea en el dominio del espacio, del movimiento ó del número, sea en el dominio de las ideas morales, sociales ó religiosas.

La parte sintética de la ciencia envuelve, pues, las ciencias racionales ó ideales que se aplican á la actividad moral y política de los séres racionales, y las ciencias matemáticas que se apoyan en el principio de la cantidad y lo desarrollan juntamente en sus combinaciones abstractas, y en sus aplicaciones al espacio, al tiempo y al movimiento. Las ciencias *positivas* en la esfera del derecho ó de la religion pertenecen al análisis, porque se ocupan de lo que es ó ha sido. Pero las ciencias morales y políticas, consideradas como *ideales*, se ocupan de lo que debe ser: el derecho natural, la religion natural, la moral, la lógica y la estética, fundadas en las ideas absolutas de la justicia, de lo bueno, de lo verdadero, de lo bello, de Dios, son dependientes de la síntesis, porque exponen lo que debe ser la vida racional para ser perfecta, esto es, conforme á su ideal. Lo mismo viene á ser la psicología racional que tiene por objeto, no los hechos de la vida del alma, sometidos á la observacion, sino las propiedades eternas del alma deducidas de la metafísica.

En el conjunto de la ciencia, la síntesis sigue una *marcha progresiva* ó procede de lo general á lo particular, como el silogismo y como la naturaleza. Parte del principio y termina en las consecuen-

cias. Se apoya en el concepto de Dios que ha sido preparado por el análisis, y lo desarrolla considerando sucesivamente el Sér divino en sí mismo, en su contenido y en sus relaciones con los séres finitos. En sí mismo, Dios es el *Sér*, el Sér uno, infinito, absoluto; en su contenido se halla el *Universo*, que se compone de dos partes opuestas, el *mundo físico* y el *mundo espiritual*, correspondiendo á los atributos divinos de lo infinito y de lo absoluto; la union de estos dos mundos constituye la *humanidad*, el sér de armonía del Universo, directa y firmemente unido al sér de armonía infinita y absoluta. Bajo este punto de vista es como puede darse cuenta de la organizacion del Universo y reconocer que cada una de sus partes subsiste en sí misma y que al mismo tiempo se une al todo. El mundo es la fiel expresion de los atributos divinos, y desde entónces se conciben sin esfuerzo las relaciones que existen entre Dios y el mundo, entre el Sér infinito y los séres finitos. El mundo está en Dios, bajo Dios, por Dios; Dios es la causa del mundo, Dios es el principio de todo lo que es, el principio infinito y absoluto de donde salen todos los principios de las ciencias particulares. La ciencia así se construye en su unidad, merced á la síntesis, y todos los miembros de este organismo intelectual se encadenan entre sí en el todo, por efecto de la demostracion.

La parte analítica y la parte sintética de la ciencia están á la vez *distintas* y *unidas*. Se sostienen mútuamente, y sus *ventajas* se equilibran, porque la observacion y la demostracion son igualmente útiles. La una prepara la otra, y ésta confirma la primera. Si el análisis se dirige con inteligencia puede dar por resultado la verdad, pero no garantizaria ni la necesidad ni la universalidad de los hechos que reune. Sus resultados no deben, pues, rechazarse ni contradecirse, sino efectuarse y extenderse en la síntesis. Conviene que subsitan en todo el sistema como las raíces y las primeras ramificaciones del árbol de la ciencia. El análisis tiene, pues, su importancia, y esta importancia será vivamente apreciada por los talentos, que á ejemplo de Sócrates y Aristóteles, Locke, Reid y Kant, gustan apreciar los hechos; y se consideran desde luego las elevaciones de la ciencia como la region de las ilusiones y de las hipótesis, y se teme perderse en las nubes siguiendo las huellas de Platon, Espinosa, Leibnitz, Hegel y la mayor parte de los teólogos. El análisis es un preservativo contra los abusos de la especulacion. Despues de haber desarrollado la ciencia bajo el punto de vista de la síntesis

por el sólo poder del razonamiento, traspórtese el espíritu á sus trabajos anteriores, compárese la série de conceptos obtenidos por la deduccion con la série de conceptos dados por la intuicion, y hallará en la parte analítica las miras que guiarán su marcha, los hechos que le advertirán si ha tomado las apariencias por realidades. Pero para evitar un mal, no caigamos á nuestra vez en el exceso contrario y guardémonos de los defectos del positivismo. El mismo análisis es insuficiente; la observacion tiene límites insuperables, como lo demuestra de una manera palpable el ejemplo de las matemáticas, que escapan á su dominio; la ciencia no se ha adquirido hace tanto tiempo para que se ignore la razon de las cosas, y la última razon que debe dar la explicacion definitiva del mundo, es el principio mismo de la ciencia, es Dios. La síntesis no es ménos indispensable que el análisis. Esta enseña, aquella demuestra. Sigamos el método de Descartes que tiene al ménos trazadas las dos partes de la ciencia, que no ha olvidado ni el punto de partida ni el el principio, y que ha determinado por esto el gran movimiento intelectual de los tiempos modernos.

II.

DIVISION DE LA CIENCIA SEGUN LOS OBJETOS DEL PENSAMIENTO.

Segun los objetos del pensamiento, la ciencia se divide en tantas ramas como *órdenes* principales de séres ó de sustancias. La division de la ciencia, en efecto, debe corresponder á la division de la realidad y adaptarse exactamente á ella so pena de error. No sabemos aun de una manera cierta cuáles son los diversos órdenes de séres, puesto que no poseemos la ciencia, pero podemos indicar, salvo exámen, los que se presentan á nuestra conciencia y á toda conciencia ilustrada.

Conocemos los *cuerpos*, unidos á la concepcion de un mundo físico llamado naturaleza; conocemos los *espíritus* ó las almas que colocamos juntamente al mundo espiritual; conocemos además los séres formados por la union de un espíritu y de un cuerpo, y entre ellos los séres racionales ó los *hombres*, de que componemos el concepto de humanidad; en fin, superior á los tres géneros, superior al mundo físico, al mundo espiritual y á la humanidad, cuyo conjunto constituye el Universo ó el Cosmos, conocemos el Sér infinito y ab-

soluto que se llama *Dios*. Todos los objetos del pensamiento pertenecen á una ú otra de estas categorías, ya á título de sustancias, ya á título de formas ó de manifestaciones de la sustancia. Determinemos analíticamente la nocion de cada uno de estos objetos del pensamiento, comenzando por aquel que nos interesa más directamente.

1.—La humanidad.

Entendemos por HUMANIDAD todo el conjunto de séres racionales, formados por la union del espíritu y cuerpo, en cualquier tiempo y en cualquier lugar que existan, y cualquiera que sea la forma material que revistan. Todos los séres racionales que han vivido, que viven y que vivirán sobre la tierra son miembros de la humanidad, como espíritus, como cuerpos y como hombres. Pero no queremos descartar la hipótesis de que existen en otra parte, en los mundos celestes, séres racionales llegados á otro grado de cultura, y dotados de un cuerpo formado sobre otro tipo. La forma, las dimensiones y la composicion del cuerpo son determinadas sin duda por el globo que se ocupa: hay correlacion entre el estado del planeta y la organizacion de los séres que sostiene. Si las mansiones de la humanidad son múltiples, seria un prejuicio el creer que la constitucion corporal de los hombres sea siempre una y la misma. Solamente es necesario que el cuerpo esté en relacion con el espíritu, es decir, que lo físico y lo moral se convengan, puesto que están destinados á unirse y á completarse el uno al otro: una forma animal estaría siempre en contradicion con un espíritu dotado de razon. En consecuencia, llamamos miembros de la humanidad á todos los espíritus humanos unidos á cuerpos humanos, cualquiera que sean los rasgos de su organizacion. Puede suceder, es además problable, que existan *hombres* más perfectos que los que habitan la tierra; pero no conocemos *séres* más perfectos que los hombres en los límites de la creacion. Cuando uno quiere representarse el ideal de un sér racional se le supone una inteligencia más penetrante, sentimientos más puros, voluntad más recta, y siempre un cuerpo más sensible y más delicado que todo lo que observamos á nuestro alrededor, pero realmente no salimos de las condiciones de la humanidad. Las criaturas *angélicas* son el ideal de los séres racionales.

La humanidad bien comprendida entraña como consecuencia

una larga série de *deberes*, entre los que distinguimos: el respeto á las *personas*, sin distincion de raza, país, culto, sexo, edad, condicion, de amigo ó enemigo, de bueno ó de malo: el carácter puede ser malo, la voluntad puede ser perversa, los actos pueden ser culpables, pero el hombre es hombre, por más que haga, y debe ser tratado como tal, es decir, como un sér racional;—el respeto á la *familia*, no solamente como institucion política ó religiosa, sino como institucion humana, como hogar íntimo donde se ejercitan las fuerzas físicas y morales del niño, donde se dilatan todas las afecciones del corazon, donde se cultivan en la ardiente atmósfera del amor todas las disposiciones que forman la vida del ciudadano y la gloria de la pátria;—el respeto á la *sociedad*, como centro donde se realizan cada vez mejor, por el libre concurso de todos, merced al mejoramiento de los indivíduos y al perfeccionamiento de las familias, todos los objetos que constituyen el destino del hombre, la ciencia, el arte, la religion, el derecho, la moral, la industria, el comercio y la agricultura;—en fin, el respeto á las *nacionalidades* como partes integrantes de la humanidad sobre la tierra, teniendo derecho á la existencia, lo mismo que la persona y la familia, porque tienen un génio propio y una mision especial que llenar en provecho de todos. En la manera de cumplir estos deberes, se juzga si el concepto de humanidad es más ó ménos completo en las diversas épocas de la historia.

Veamos ahora cómo este concepto se forma y *se desarrolla* en nuestro espíritu.

La primera forma, bajo la cual la humanidad se revela á nuestra alma, es la forma de la *familia*. La familia es la cuna de la humanidad; y el hombre al principio no descubre más que algunas personas que componen la familia. Pero á medida que el horizonte del espíritu se extiende, se vé que las familias entran en una asociacion más vasta, el *municipio*; que los municipios se reunen en el canton ó en la *tribu*; que las tribus se agrupan las unas al rededor de las otras en nacion para constituir un *pueblo*; que los pueblos unidos ó confederados forman parte de la *humanidad terrestre*, y que la humanidad de nuestro globo, en fin, es una rama de la *humanidad universal*, que abraza una infinidad de séres racionales, ocupando todos los globos habitables del espacio. Cada uno de estos grados en el desenvolvimiento del concepto de humanidad, corresponde en la historia á una época particular de la *civilizacion*. Si es

así, el concepto de humanidad que preside la vida de los pueblos y que se manifiesta en sus leyes, en sus costumbres, en toda su vida, puede servir de medida al progreso ó puede considerarse como el *termómetro* de la civilizacion. Una nacion está tanto más adelantada, cuanto más se acerque al ideal ó á la perfeccion el concepto que posee de la humanidad.

En el grado más bajo de la escala social, hallamos los *salvajes*, que se detienen en el concepto de tribu. En el interior de la tribu reinan algunos visos de una vida moral y social; al exterior todo sentimiento humano está apagado. Los *bárbaros* no van mucho más léjos, salvo que forman pueblos. Pero se diferencian radicalmente de los salvajes, en que llevan consigo el gérmen del progreso, miéntras que los salvajes parecen incapaces de cultura por sí mismos y representan las razas que mueren más bien que las que se elevan á la civilizacion.

A los bárbaros suceden los pueblos civilizados de la *antigüedad*. Aquí la humanidad se confunde con la nacion. Cada nacion es auctothona; cada nacion tiene su dios y su derecho, pero niega todo derecho á las otras naciones. Esta concepcion se descubre por todas las formas de la desigualdad. En *Oriente*, el régimen brutal de castas, establece una diferencia indeleble y sagrada entre los miembros de la humanidad. Entre las castas, las unas son puras, las otras impuras; ninguna mezcla es posible entre ellas. En *Grecia* y en *Roma* las castas desaparecen, pero la desigualdad se mantiene en el régimen de los esclavos, de los bárbaros, de los extranjeros, de las mujeres y de los niños. El sentimiento nacional reprime todos los demás sentimientos humanos. El hombre no tiene más valor que como ciudadano. La familia es una institucion puramente política, destinada á dar ciudadanos al Estado. La exposicion, la venta y la muerte de los niños están por mucho tiempo autorizadas. La mujer es semejante á un niño en tutela. Todo está sacrificado al Estado. Los pueblos de raza extranjera son bárbaros, nacidos para la servidumbre: el derecho internacional no existe. Los extranjeros mismos, los habitantes de una ciudad vecina, carecen de derechos civiles. Un mismo nombre designa al extranjero y al enemigo; un texto de la ley de las Doce Tablas, resume la legislacion en lo que les concierne: *adversus hostem æterna auctoritas*. Pero el último oprobio de la antigüedad, es la institucion de la esclavitud. El esclavo no es una persona, un sér humano, capaz de derecho, sino una cosa, una mer-

cancía. La vida de los esclavos es el cuadro de los suplicios que se sufren en los infiernos. Los filósofos de la antigüedad se ocupan poco sobre este estado de violencia y de opresion en sus teorías sociales. Aristóteles cree que entre el señor y el esclavo existe la misma diferencia que entre el espíritu y el cuerpo. Los estóicos con sus tendencias cosmopolitas protestan, pero no conocen ningun remedio al mal.

El *cristianismo* es la primera doctrina filosófica y religiosa que habia concebido la humanidad terrestre como sola una familia, abrazando á todos los séres racionales sin distincion de extranjeros y de ciudadanos, de señores y de esclavos, de ricos y de pobres. Es la primera vez que el hombre adquiere un valor como hombre, prescindiendo de las leyes y de las conveniencias sociales; y que Dios, dejando de ser una divinidad nacional, es reconocido en la conciencia como el Padre comun de todas las criaturas racionales. Todos los hombres tienen un mismo orígen en la tierra y un mismo fin en el cielo.

La unidad se hace en el espíritu. La sociedad se trasforma por la difusion de los sentimientos de caridad, igualdad y fraternidad.

El progreso es real. Desgraciadamente existe una mancha en este cuadro. Los escritos de los Apóstoles y de los Padres de la Iglesia contienen el gérmen de una nueva escision que restringe el principio de unidad y embaraza el desenvolvimiento del cristianismo como religion católica ó universal. «Todos aquellos que *crean en Jesus* formen un sólo pueblo.» Es menester, pues, la *fé* para ser miembro de esta familia de hermanos. ¡Y la fé no se manda! ¡Y cuántos pueblos no han conocido ni conocen aun á Jesus! ¡Y cómo un sistema revelado podria imponerse al espíritu de todos, si sólo está sostenido por la fé, cuando existen otras revelaciones que descansan igualmente sobre ella! No, existe un medio de reunir á todos los séres racionales bajo una misma bandera, consiste en hablarles el lenguaje de la razon. La fé debe, pues, ponerse de acuerdo con la razon, para que la unidad se forme en las creencias. Como quiera que sea, la historia nos hace asistir, desde que los dogmas se forman, á una nueva division en la humanidad, que no imputamos á Jesús, sino á los concilios. El mundo se divide de nuevo en dos campos, no en señores y en esclavos, sino en fieles y en herejes, en creyentes y en paganos. Aquí el imperio de Cristo, allí el imperio de Satan; para los unos el cielo, para los otros el infierno. De ahí tan

graves desvíos en los sentimientos de igualdad, fraternidad y caridad.

La *fraternidad*, apropiándose exclusivamente á los fieles, se desenvuelve á expensas de la familia y de la patria. La antigüedad habia absorbido al hombre en el ciudadano; el cristianismo absorbe al ciudadano en el creyente. El cristiano no conoce más que una familia, la Trinidad, y una patria, el cielo. La *caridad*, concentrada en el estrecho recinto de la Iglesia, resuscita los bárbaros, los extranjeros, los enemigos. Se hace intolerante y se manifiesta por la persecucion. La Iglesia persigue por amor, dicen los Padres, para salvar á los incrédulos. La libertad de conciencia es, pues, una impiedad. A las luchas políticas y á las guerras de pillaje de la antigüedad van á suceder ahora las guerras de religion y las violencias de la Inquisicion. La *igualdad* cristiana no es, en fin, más que espiritual. El Cristo no viene á destruir las iniquidades sociales, porque su reino no es de este mundo. La igualdad de sexos no fué admitida sin protesta. Los Padres no ahorran las maldiciones á la mujer. Se la acusa de haber perdido al género humano y de haber por el pecado introducido la muerte en el mundo; se la recuerda al mismo tiempo con desden que ha sido sacada de una costilla del hombre. En el siglo VI, en el Concilio de Macon, los obispos discutian aun la cuestion de saber si la mujer tiene alma. Sin embargo, la igualdad debia prevalecer despues de la parte gloriosa que la mujer habia tomado en la propagacion del cristianismo. La obra de manumision sufrió las mismas vicisitudes. Los apóstoles no inducen á los esclavos á la rebelion, sino que les predican la resignacion. No fueron los Concilios quienes abolieron la esclavitud, sino los Parlamentos. Sin embargo, la reforma moral de Cristo prepara y trae la igualdad civil: la trasformacion íntima del hombre entraña inevitablemente como consecuencia la trasformacion de las instituciones.

La concepcion de la humanidad inaugurada por el cristianismo tradicional es, pues, incompleta. La civilizacion de la *Edad media* no es el último término del progreso. Grande era el manumitir al hombre de la tiranía del Estado y entregarle directamente á Dios, pero no convenia sustituir la opresion clerical á la opresion política. La religion debe ser libre y tolerante, so pena de poner trabas al desenvolvimiento moral del hombre. Este espíritu estrecho y exclusivo se manifiesta sobre todo en los que se lisongean en los monasterios de realizar el ideal de la vida evangélica. De ahí todos los

excesos del *ascetismo*, la mortificacion de la carne, la minoracion del matrimonio, el menosprecio de la naturaleza, la ruptura de los vínculos de la familia y de la sociedad.

Queda ahora un doble progreso que cumplir: ante todo borrar la línea de demarcacion fundada en las creencias, despues elevarse sobre la tierra y comprender á la humanidad en sus relaciones con el universo entero.

Esta trasformacion comienza en el Renacimiento, por el doble trabajo de la filosofía y de la astronomía.

El *Renacimiento* es la aurora de una nueva época en la historia de la humanidud en que el espíritu, entregado á sí mismo, desembarazado del yugo de las autoridades, vuelve de nuevo á sentimientos más alegres, á tendencias más generosas, á pensamientos más elevados y más vastos, procurando conciliar las tradiciones religiosas con las doctrinas de la antiguedad, descartadas de todo elemento sobrenatural. La ciencia, vivificada por la observacion y guiada por la razon, se abalanza con ardor á la conquista de la verdad, cualquiera que sea, en todos los dominios de la realidad y de la vida moral. El arte abandona las sombrías convenciones de la Edad media y dá de nuevo culto á la naturaleza. Toda la vida adquiere un aspecto más simpático, y el movimiento del pensamiento, descendiendo de las regiones superiores, ganando poco á poco las diversas capas de la sociedad, produce un estado social en oposicion completa con el antiguo régimen.

Desde esta epoca, la *humanidad terrestre* es cada vez mejor comprendida en su unidad, superior á las divisiones de cultos, de razas y de pueblos, y respetada en todas sus manifestaciones. Las nacionalidades se constituyen, el derecho internacional comienza. Descartes, introduciendo una doctrina nueva, basada en la razon pura, accesible á todos los séres racionales, consagra esta concepcion nueva y libra definitivamente la conciencia. El hombre está en adelante emancipado, puesto que puede por sus solas fuerzas, sin ayuda de ningun poder exterior, reconocer á Dios y adorarle segun las prescripciones de su razon.

Anúnciase un brillante porvenir en que todos los hombres, libres, iguales y asociados, sin acepcion de cultos, vivirán en paz en la tierra.

Pero la tierra no basta ya á nuestras aspiraciones. La humanidad terrestre responde á nuestro destino terrestre; pero nuestra

mision presente no es todo nuestro destino. El alma es inmortal y debe continuar en el cielo el desenvolvimiento que ha adquirido acá abajo. ¿No existen en otros globos otras humanidades, ó más bien, no existe en el mundo una *humanidad universal*, cuyas ramas están diseminadas en todas las tierras que vagan en el espacio sin límites? Este pensamiento surge en la conciencia desde el Renacimiento, merced á la astronomía, al mismo tiempo que se completa el concepto de la humanidad terrestre.

La doctrina cosmológica de la Biblia, que ha servido de base á la elaboracion de los dogmas cristianos, está en perfecta armonía con el sistema astronómico, expuesto por *Ptolomeo*, á mitad del siglo II de la era cristiana. El autor del Génesis, diciendo que la tierra ha sido creada en el dia tercero, y el sol con la luna y las estrellas en el cuarto, demuestra bien que considera la tierra como el centro y como la parte esencial del mundo, y que se atiene en consecuencia al movimiento aparente de los astros, circulando en veinticuatro horas de Oriente á Occidente, alrededor de nuestro globo. El libro de Josué confirma esta interpretacion. Además, los misterios del cristianismo, desde el pecado original hasta la redencion, se cumplen en la tierra. Bajo la influencia de ésta concepcion astronómica, es como está desenvuelta, en consecuencia, la teoría teológica del cielo y del infierno. El centro de la tierra es, segun Santo Tomás, la mansion de los demonios, y el Empíreo, más allá de los diez cielos concéntricos de Ptolomeo, la mansion de los bienaventurados.

El sistema de *Copérnico*, en el siglo XVI, debia modificar estas creencias é introducir la perturbacion en los espíritus á causa del destino futuro de la humanidad. La tierra está colocada en su lugar; no es todo el mundo, sino un planeta de mediana importancia, muy inferior á Júpiter, Saturno, Urano y Neptuno; gravita en el espacio de Occidente á Oriente alrededor del sol, y todo nuestro sistema planetario no es más que un punto imperceptible en la innumerable multitud de soles que llenan las profundidades del cielo. Las bóvedas de Ptolomeo están horadadas, los cielos están abiertos por todas partes, no hay ni alto ni bajo en el mundo: ¿en dónde, pues, está el Empíreo? La tierra gira sobre sí misma, el fuego central se explica por la formacion del globo: ¿dónde, pues, está el infierno? Y si la tierra tiene tan poco valor, ¿es posible que los astros no tengan otro destino que el de ofrecernos siempre un grande es-

pectáculo? Las estrellas fijas son soles. ¿Por qué estos soles no han de tener, como el nuestro, su cortejo de planetas, y por qué estos planetas no han de ser tierras habitadas como la nuestra? Estos pensamientos parecen tan naturales, tan conformes con la sabiduría de Dios y tan dignos de la humanidad, que los sábios á porfía se ponen á disertar sobre la *pluralidad mundos*.

Pero las congregaciones velaban por la salvacion de las doctrinas tradicionales. La obra de Copérnico, fué puesta en el *Index*, y Galileo, que la enseñaba, condenado como *herege*, en 1633, por el Tribunal de la Inquisicion. La sentencia decia: «Solem esse in centro mundi et immobilem motu locali, est propositio absurda et »falsa in philosopia; est formaliter *heretica*, quia est expresse con»traria Sacræ Scripturæ.» La fé, sin embargo, no sale victoriosa en su lucha con la ciencia. El sistema de Copérnico no levanta ni sombra de duda, y la mayor parte de los astrónomos modernos en otros países se pronuncian abiertamente en favor de la habitabilidad de los astros. No se debe exceptuar al padre Angelo Secchi, Director del Observatorio del Colegio romano, que decia, en 1856: «Con un dulce sentimiento es como el hombre piensa en estos mundos sin número, donde cada estrella es un sol que, ministro de la bondad divina, distribuye la vida y la dicha á otros séres innumerables, bendecidos por la mano del Todo Poderoso. Su corazon se siente inundado de júbilo, cuando sueña que él mismo forma parte de ese órden privilegiado de criaturas inteligentes que, desde las profundidades del cielo, cantan un himno de alabanza á su Criador.» El mismo pensamiento se hallaba ya en el «Tratado de lo infinito creado,» atribuido al P. Malebranche. ¡Qué revolucion en el espíritu y en el corazon desde hace dos siglos! ¡En 1633, la razon se vé obligada á justificarse ante la fé y debe retractarse; en 1856, la fé se somete á las decisiones de la razon y no vé en la ciencia más que un nuevo motivo de glorificar á Dios! Los ejemplos de este género, son los que debian empeñar al pensador circunspecto á hacer sus reservas, y á distinguir con cuidado entre el cristianismo histórico ó tradicional de la Edad Media y las otras formas posibles de la doctrina de Cristo que el porvenir puede guardarnos.

La mayor parte de los argumentos científicos que se han invocado en favor de la habitabilidad de los astros, ó al ménos de los planetas, se reducen á tres puntos: observacion de los aereolitos, analogía de la tierra con Marte y teoría de la formacion de los pla-

netas de nuestro sistema solar. Han sido discutidos en un excelente discurso académico del mayor Liagre, en Bruselas, y desenvueltos en multitud de obras recientes.

Todos los planetas de nuestro sistema, dotados de un doble movimiento de rotacion y de revolucion, tienen su dia y su año. Todos tambien tienen sus estaciones, determinadas por la inclinacion del ecuador sobre el plano de la eclíptica. Júpiter sólo ofrece condiciones escepcionales de fijeza en la distribucion del calor y de la luz en la superficie del planeta. Pero el planeta *Marte*, que nos sigue en el órden de las distancias, ha podido ser sometido á una observacion más minuciosa. Reconócense en él distintamente los continentes y los mares, las sustancias sólidas, líquidas y gaseosas, por consiguiente una atmósfera: aseméjase, pues, Marte á la tierra por su constitucion climatológica, topográfica y física. La conclusion es fácil de sacar; no tenemos ninguna razon para creer que el planeta Marte esté deshabitado. Sin duda este astro presenta además diferencias con nuestro globo, á causa de su menor volúmen y de su mayor distancia del sol; pero estas circunstancias no podrian impedir el desenvolvimiento de los séres organizados, sobre todo cuando se considera con qué maravillosa ligereza se estiende la vida por todas partes en el medio en que él se manifiesta. Si las especies no se trasforman las unas en las otras, como suponen algunos autores, es cierto al ménos que se suceden, ó que los organismos cambian con las condiciones exteriores que encuentran: tales condiciones, tales organismos.

Estas diversas analogías se corroboran por la bella hipótesis de Laplace y de W. Herschel sobre los orígenes de nuestro sistema planetario. Todas las partes de este sistema, confundidas con el astro central, no formaban primitivamente más que una sola nebulosa, ocupando el inmenso espacio que nos estaba reservado en el cielo, desde el sol hasta Neptuno, suponiendo que Neptuno sea nuestro planeta extremo. Esta materia gaseosa, dotada de un rápido movimiento de rotacion sobre su eje, por consiguiente fuertemente aplastada en los polos, iba enfriándose gradualmente en el curso de los siglos. A medida que perdia calórico, la nebulosa disminuia de volúmen por la contraccion de la materia; y á medida que sus dimensiones se reducian, la ligereza de su rotacion aumentaba. Desde entónces el equilibrio tiende á romperse entre la fuerza centrípeta y la fuerza centrífuga, y llega un momento en que la fuerza centrífuga,

más poderosa que su rival, lanza en el espacio las partes externas, ménos densas de la masa. Esta porcion de materia desprendida del resto bajo forma de un anillo en la region de Neptuno, es el orígen de este planeta. El anillo se condensa, continúa girando sobre su eje, y sigue al astro central en virtud de la gravitacion, combinada con el impulso que habia recibido en el momento de su proyeccion. Los mismos fenómenos se reprodujeron despues, con largos intervalos, en las regiones de Urano, de Saturno y de Júpiter. Cada anillo daba nacimiento á un planeta más nuevo y más aproximado al centro, y cada planeta daba nacimiento del mismo modo á las lunas ó satélites que la acompañan. Saturno ha conservado dos de sus anillos. Pero despues de la formacion de los cuatro planetas *superiores* de que venimos ocupándonos, sobrevino un accidente en la region de los asteroides. El anillo planetario se destrozó por un concurso de circunstancias que se nos escapan, y ha producido, en lugar de un astro considerable, un tropel de planetas *telescópicos*, cuyo catálogo se aumenta todos los años, y cuyo número se eleva ya á más de ochenta. A los asteroides suceden los planetas *inferiores*, Marte, la Tierra, Vénus, Mercurio, de los que nuestro globo es el cuerpo más voluminoso.

La Tierra tiene por consiguiente el mismo orígen que los demás planetas de nuestro sistema, y se compone verosímilmente de las mismas materias. Es lo que confirman aún las experiencias tan notables de Bunsen y Kirchhoff, conocidas con el nombre de análisis espectral. La química, desde 1860, ha extendido su dominio hasta el cielo y comprobado la hipótesis nebular de los astrónomos modernos. Todos los resultados de la ciencia están de acuerdo y proclaman que la Tierra es un astro medio que no tiene ninguna preeminencia sobre los otros, que está colocado en condiciones análogas á las de todos los planetas conocidos. Nada en consecuencia se opone á que todos los mundos celestes contengan séres vivientes.

La habitabilidad de los astros se hace más probable despues de las observaciones directas á que han sido sometidos los *aereolitos*. Los aereolitos son fragmentos de cuerpos celestes, ó más bien planetas microscópicos, procedentes de la nebulosa primitiva, que circulan en el espacio, expuestos á causa de su endeble masa á ser arrastrados por los planetas desde que penetran en su esfera de atraccion. Ciertamente que no debia esperarse encontrar vestigios de organizacion en cuerpos tan imperfectos. Y no obstante, la cosa

es cierta; desde que se han analizado los cosmolitas, se ha justificado desde luego la presencia de un gran número de metales y de metaloides pertenecientes á la Tierra, y además se han descubierto las *materias orgánicas*, que atestiguan á nuestros sentidos la manifestacion de la vida en las regiones lejanas del cielo. Y si la vida es posible en condiciones tan desfavorables, ¿no debe presumirse con mayor razon que se ostente en los lugares tan bien establecidos y aun más ricamente dispuestos que la Tierra?

Es permitido creer que la naturaleza vive en toda su amplitud, ó al ménos que la vida aparece en todas partes donde halla condiciones necesarias para su desenvolvimiento. La filosofía natural adopta voluntariamente esta opinion, y ya algunos teólogos modernos, apóstoles de conciliacion, no la repugnan. Pero si los astros están habitados, ¿cómo lo están? Infaliblemente por séres pertenecientes, ya al reino vegetal ó mineral, ya al género humano, ó más bien por todos los séres que pueden allí vivir y mantenerse. La naturaleza es infinitamente variada en sus producciones, como lo demuestran las *faunas* y las *floras* sucesivas de la tierra. Cuando un organismo puede nacer, nace con las formas apropiadas á su especie y á su medio. Seria pueril el pensar que no existen en la naturaleza entera otras familias vegetales y animales que las que componen el mobiliario de la tierra. Pero ¿por qué allí no habia de haber otros séres pertenecientes al reino superior de la humanidad? ¿No es preciso extender la significacion de las razas humanas, con el mismo título que hemos ya ensanchado el dominio del reino vegetal y del reino mineral? No parece que se puedan suscitar objeciones sérias contra este pensamiento bajo el punto de vista de la ciencia; pero entónces la humanidad terrestre no es más que una parte de la *humanidad universal* (1).

Del mismo modo que la humanidad terrestre está formada de razas y naciones, dotadas de una vida propia y de un génio particular, la humanidad en el Universo está formada de *humanidades parciales*, ocupando todos los globos habitables del espacio, adherida á todos los grados de civilizacion y prosiguiendo la obra del destino comun con las fuerzas y las aptitudes originales. El género humano en su-

---

(1) Juan Reynaud, *Terre et Ciel*, 1854.—Camille Flammarion, *La pluralité des mondes habités*, 1864.—A. Pezzani, *La pluralité des existences de l'âme*, conforme á la doctrina de la *Pluralité des mondes*, 1865.

ma no se compone más que de indivíduos, de séres racionales dotados de inteligencia, de sentimiento y de voluntad, que cultivan la religion, la ciencia, el arte, el derecho, la moral y la industria, aunque presentando entre sí una diversidad infinita por la combinacion de las mismas facultades, por la aplicacion de las mismas fuerzas, por la cultura de las mismas tendencias; en una palabra, por la manera especial de realizar el mismo destino, estando agrupados entre sí en el todo segun sus afinidades y su grado de perfeccion. Cada humanidad parcial es la coleccion de los indivíduos que ofrecen el mismo tipo y han llegado al mismo punto de desenvolvimiento de la naturaleza humana ó pueden llegar á ella por el concurso de sus semejantes ó con ayuda de Dios. La justicia divina como remuneracion y como correccion se comprende sin esfuerzo, cuando nos elevamos á estas alturas, y puede dispensarse sin restriccion al conjunto de mundos habitados. Todo el Universo está dispuesto para la educacion del género humano bajo el gobierno de la Providencia. Cada sér ocupa allí el lugar que ha merecido por sus esfuerzos ó por sus faltas.

¿Pero si la humanidad es este gran todo que abraza los séres racionales de la creacion, es preciso considerarla como un sér finito ó infinito? Debemos concebir la humanidad universal como un *todo infinito en su género*, de la misma manera que comprendemos el espacio y el tiempo como infinitos, cada uno en su dominio. Sin duda la humanidad no encierra en su seno más que los séres finitos, los indivíduos, mas si estos séres finitos son innumerables, repetidos hasta lo infinito, en otros términos, si existe una infinidad de hombres, distribuidos en humanidades parciales, es menester que la humanidad universal sea infinita ó sin límites; pues nos es imposible sujetarnos al pensamiento de un número determinado de séres racionales, por más grande que se le suponga, desde que se vislumbra la idea de la humanidad y se aplica allí el principio de causa ó de razon suficiente.

La idea de la humanidad tiene su plenitud y parece *inagotable*; cada uno de los fines impuestos á la naturaleza humana, la ciencia, el arte, la religion, permite una *perfectibilidad* de la que no se puede señalar el límite; entre la ignorancia del bruto y la omnisciencia de Dios, entre la realidad ofrecida á los sentidos y el ideal supremo de la razon, entre la supersticion del salvaje y la intimidad perfecta del espíritu con Dios, hay lugar para un desenvolvimiento sin fin.

Y sin embargo, si es verdad que nada existe en vano, la idea de la humanidad debe tambien realizarse en el mundo. Pues cada miembro de la humanidad representa esta idea bajo su punto de vista individual, es decir, de una manera completamente determinada. En consecuencia, si no existiera en el mundo más que cierto número de séres racionales, quedarian lagunas en la evolucion de la humanidad, habria fases de la naturaleza humana que no estarian cultivadas. Esta falta de homogeneidad entre la idea de la humanidad y su cumplimiento en la vida, repugna á la razon, y debemos creer por lo tanto que existen una infinidad de séres racionales que representan los aspectos de nuestra naturaleza y que trabajan en el cielo y sobre la tierra para apurar el destino de la humanidad.

Por otra parte, buscamos una *razon suficiente* de todas las cosas; con motivo de cada fenómeno ó de cada objeto determinado nos preguntamos naturalmente por qué es, y porqué es cómo es y no de otra suerte. Esta es una de las leyes de nuestra inteligencia; pues nos seria absolutamente imposible hallar, ó solamente imaginar, una razon cualquiera para tal número de séres racionales ántes que para tal otra. Si quisiera alguno sostener que la humanidad se compone de mil millones de millones de individuos, por ejemplo, diríamos al instante: ¿por qué no de uno más? Y si se añadiera aun un millar, repetiríamos siempre la misma cuestion: ¿por qué no otro millar? ¿Es Dios quien lo ha querido así? Mas Dios no hace nada sin razon. ¿Faltaba el espacio ó el tiempo? No, nada se opone á que la humanidad sea infinita. ¿Más por qué infinita, ántes que finita? Porque la humanidad tiene su razon de ser en Dios y porque el efecto debe corresponder á la causa. Una infinidad de criaturas racionales para un creador infinito, es un pensamiento digno de Dios y conforme al principio de causalidad.

Ahora no perdamos de vista que no se trata en todo lo que precede más que del *pensamiento* de la humanidad y de que ignoramos aun si este pensamiento tiene un *valor objetivo*. Nos preguntamos cómo se dividen los objetos del pensamiento, y entre estos objetos hemos encontrado en primer lugar á la humanidad. Pensamos, segun las reglas ordinarias de analogía y segun la ley de las *causas finales*, que los astros están creados para un fin sério, que están destinados á ser habitados y que entre sus habitantes se hallan tambien séres racionales; pensamos, en fin, segun la idea que nos formamos de la humanidad y segun el principio de la razon su-

ficiente, que existe en la naturaleza entera una infinidad de séres racionales que componen la humanidad universal. Este pensamiento, sin duda, es elevado, y deseamos que sea verdadero. Mas no debemos disimular, puesto que tratamos de ciencia y no de poesía, que no siempre la bondad de un concepto es signo de verdad. ¿Quién nos garantiza que los principios ó las leyes que sirven de base á nuestros razonamientos son justas y aplicables á la cuestion de la humanidad? ¿Con qué derecho, cuando la astronomía nos enseña que los astros son habitables, iríamos á inferir con seguridad que son habitados y que sus habitantes son como nosotros, miembros de la humanidad? De la posibilidad á la realidad la distancia es grande, y es la realidad la que exige la ciencia.

No, nada nos es cierto todavía y nada debe serlo en el curso de esta Introduccion. Indicamos las cuestiones, no las resolvemos. Enseñamos los resultados á que nos conduce el desenvolvimiento lógico del pensamiento, mas nada afirmamos sino á beneficio de inventario. Volvamos á la definicion del método. Hemos hecho el *análisis* de concepto de la humanidad, nos falta la *síntesis*, y sólo la síntesis es quien, á la luz del principio absoluto, podrá decidir si el concepto que poseemos de la humanidad universal es verdadero ó falso. La observacion no puede y no podrá jamás enseñarnos por sus sólos resultados que la humanidad es infinita, por la sencilla razon de que la observacion tiene límites, y lo infinito no.

Sea ilusion, sea verdad, concebimos á la humanidad como un todo infinito abrazando una infinidad de séres racionales extendidos sobre todos los globos habitables del espacio. A este concepto es adonde, con razon ó sin ella, se dirigen los progresos de las ciencias y de la filosofía.

Veamos ahora cuáles son los otros *objetos* del pensamiento, y cómo debemos concebirlos.

Al concepto de la humanidad se juntan otros dos conceptos que son entre sí como el espíritu y el cuerpo en el hombre. Tenemos por un lado el concepto de un mundo espiritual, que comprende todos los espíritus, y por otro el concepto de un mundo físico ó corporal, que comprende todos los cuerpos. El espíritu humano y el cuerpo humano forman parte de estos dos mundos ó de estas dos fases del universo. El mundo físico es la naturaleza.

2.—La naturaleza.

La palabra NATURALEZA tiene dos sentidos. Significa ante todo la *esencia* ó el conjunto de las propiedades de un sér: en este sentido es como hablamos de la naturaleza de los cuerpos, de la naturaleza de los espíritus, de la naturaleza humana y generalmente de la naturaleza de las cosas: *de natura rerum.* Significa despues el conjunto de los cuerpos, el *mundo material* por oposicion al mundo espiritual. Para los materialistas la naturaleza se confunde con Dios y representa el conjunto de las cosas. Para nosotros no es más que un género de la realidad, una mitad del universo.

¿Cómo se desenvuelve el concepto de la natúraleza en nuestro espíritu? Comenzamos por percibir con ayuda de nuestros sentidos cierto número de cuerpos que enriquecen la tierra; despues, á medida que nuestra inteligencia se extiende y se cultiva por el concurso de nuestros semejantes, la tierra misma nos aparece como formando un sólo cuerpo, un astro que vaga en el cielo formando parte de un sistema planetario; más allá de este sistema, merced á la ciencia y á la imaginacion, vemos aun otros y otros; y en fin, traspasando todos los límites de la observacion, acabamos por considerar la naturaleza como un *un todo infinito en su género*, compuesto de una infinidad de astros, circulando eternamente en el espacio sin límites.

En favor de esta última concepcion, se pueden invocar dos especies de argumentos, unos *filosóficos*, otros *científicos*. Por una parte nos apoyamos directamente en los conceptos de espacio, tiempo y materia, así como en el principio de la razon suficiente; por otra, aceptando los resultados de las ciencias físicas que engrandecen incesantemente el espectáculo de la naturaleza, nos estendemos cada vez más hácia lo infinito por la desaparicion de los números, de las distancias y de los períodos.

Es un hecho que concebimos el *tiempo* y el *espacio* como infinitos y que no podemos concebirlos de otra manera. Aun aquellos que pretenden no comprender el Sér infinito, aplican asimismo lo infinito al tiempo y el espacio. Las palabras más familiares del lenguaje, como *en todas partes* y *siempre*, no tienen otro significado. En todas partes quiere decir en *todos* los lugares, y siempre, en *todos* los tiempos, sin ninguna restriccion. Para concebir todos los tiempos

y todos los lugares, no tenemos necesidad de añadir una magnitud á otra (porque esta magnitud representa un año ó un siglo, un metro ó una legua), sino comprender á la vez, por una sola y misma intuicion, la *totalidad* del espacio ó del tiempo.

Lo infinito es una idea simple, y no el resultado de una adicion ó de una multiplicacion de cantidades finitas. Un número cualquiera de períodos ó de kilómetros no haria jamás el tiempo ó el espacio infinito; seria necesaria una *infinidad* de cantidades finitas para hacer lo *infinito*, lo que vendria á decir que lo infinito es igual á sí mismo. De lo finito á lo infinito no hay transicion, ni gradacion; repitiendo un número finito tanto como queramos, se aumenta la cantidad finita, pero se queda siempre igualmente alejada de lo infinito. Lo infinito no es un número, una cantidad, una magnitud; mas traspasa toda magnitud ó todo número. Un número puede aumentar ó disminuir, miéntras que lo infinito no es susceptible de aumento ó disminucion. Lo infinito, pues, es incomensurable respecto de toda cantidad determinada, y un número cualquiera es rigurosamente nulo en su presencia, cualquiera que sea su valor absoluto. Tal es la base del cálculo de los infinitos: los infinitamente pequeños son exactamente á lo finito, como lo finito es á lo infinito. Por eso lo infinito debe comprenderse directamente en sí mismo y no buscarse trabajosamente por vía de progresion. Todas las objeciones que los sensualistas han hecho desde Locke contra el concepto de lo infinito, vienen precisamente del procedimiento vicioso que se queria emplear para engendrar este concepto. Lo infinito no es un dato de los sentidos, ni un producto de la imaginacion, ni un resultado de la generalizacion operado por el entendimiento, sino una intuicion pura de la razon.

Para comprender que el tiempo y el espacio son infinitos, es menester ver la razon por que cada una de estas realidades es *única* y *toda* en su género, es decir, por que no hay más que un sólo tiempo que abrace todos los tiempos, y un sólo espacio que abrace todos los espacios. No decimos que el espacio es todo lo que es, que el tiempo á su vez es todo lo que es, eso sería contradictorio, sino que cada uno es todo lo que es *en su género*, en el órden de realidad que constituye su esencia propia. En efecto, no podemos pensar que existen en el universo dos ó tres espacios exteriores los unos á los otros, teniendo cada uno su principio y su fin; porque sobre estos espacios concebimos aun el espacio, y en consecuencia

todos los espacios posibles no forman á nuestros ojos más que un solo todo contínuo. Así no podemos pensar que exista en alguna parte un límite en el espacio ó en el tiempo; porque más allá de este límite, ántes del punto inicial ó despues del punto final, concebimos siempre el tiempo ó el espacio. En el momento que nos figuremos un límite en el espacio ó en el tiempo, estamos obligados á borrarle, y si lo alejamos tenemos que borrarlo tambien hasta que comprenderemos que no hay límites en el espacio ni en el tiempo. Por consiguiente concebimos el espacio y el tiempo como infinitos en su género, cualquiera que sea, por lo demás, el valor objetivo de este concepto.

¿Que son, pues, el tiempo y el espacio? ¿Sustancias ó propiedades? No son sustancias que existen en sí mismas, sino *propiedades* inherentes á cualquier sustancia. No concebimos el tiempo sin alguna cosa que mude ó se convierta en otras, que se desenvuelva en una série de estados ó de fenómenos *sucesivos*; y no concebimos el espacio sin alguna cosa que se extienda, que se ostente en todos sentidos, que se desenvuelva en una série de puntos *coexistentes*. Este algo que muda de instante en instante ó que se extiende punto por punto, es una sustancia de que el tiempo y el espacio son las propiedades formales ó más simplemente las *formas*. El tiempo y el espacio, aunque semejantes como formas, difieren entre sí: el tiempo no tiene más que una direccion, miéntras que el espacio tiene tres; mas por el contrario, el tiempo se aplica á la vez á los espíritus y á los cuerpos, miéntras que el espacio no se aplica más que á la materia. El tiempo es la *forma del mudar*, la forma de la actividad ó sea la forma de la vida, definiciones idénticas en este sentido, porque vivir es obrar y obrar es cambiar de estados; pero lo que importa justificar es que la mudanza, la actividad y la vida se encuentran tanto en el espíritu como en la materia. El tiempo es, pues, una forma de los espíritus y de los cuerpos, en tanto que muden. Al contrario, el espacio es una forma que no pertenece más que á la materia. El espíritu no tiene ninguna extension y no es susceptible de ninguna division mecánica, geométrica ó química; vive y obra fuera del espacio; se eleva instantáneamente de lo finito á lo infinito y traspasa en ménos de un segundo las distancias que la luz emplea siglos en correr. Pero todos los cuerpos tienen las tres dimensiones de longitud, latitud y profundidad; todos los cuerpos están puestos unos al lado de otros, y se componen de par-

tículas ó de moléculas que están además yuxtapuestas. Pues, el espacio es esta *forma de la coexistencia* de los cuerpos; y si se admite que la materia bajo el nombre de éter está esparcida por toda la naturaleza, el espacio será esta forma de la materia en tanto que es contínua, es decir, la forma de la continuidad de la materia.

Así, por una parte, el tiempo y el espacio son *infinitos* ó concebidos como tales, y por otra, el tiempo y el espacio son las *formas* comunes de la materia, en tanto que la materia muda sucesivamente instante por instante y se extiende contínuamente punto por punto. ¿Qué debe inferirse de estas dos proposiciones? Que la materia tambien es infinita ó debe ser concebida como tal. En efecto, no existe forma sin fondo, propiedad sin sustancia, como no existe parte sin todo, ni fenómeno sin causa. Podemos, en virtud de nuestra facultad de abstraccion, distinguir una forma en sí misma, separándola del fondo, para tratar de conocer su esencia propia; preciosa cualidad de la inteligencia, que es la base misma del análisis y la condicion de la posesion de la verdad. Mas no debemos olvidar que la forma sin el fondo es una abstraccion que no existe sino en nuestro espíritu. En realidad, el fondo y la forma, la sustancia y sus propiedades son inseparables. De donde se sigue que el tiempo y el espacio no existen tampoco más que como formas puras sin las sustancias á que están adheridas, y además porque si el tiempo y el espacio son infinitos, estas sustancias lo son tambien.

Es una necesidad lógica para nosotros el concebir la *materia* como *infinita* en el tiempo y en el espacio. Pero la materia, obedeciendo á la ley de la gravitacion ó de la centralizacion, se condensa en la naturaleza y se presenta en el estado de *cuerpos*. Estos cuerpos son los *astros*, cuyo orígen hemos visto en nuestro sistema planetario, segun la teoría nebulosa. Toda la Vía lactea, se dice, es un semillero de mundos formados ó en vía de formacion; pues cada astro en el cielo tiene un volúmen determinado, por grande que pueda ser, y no se compone más que de cierta cantidad de materia. Si el volúmen de la Tierra se representa por 1, el de Júpiter será 1,414; el del sol 1.407,100. Es ya una enorme cantidad de materia; pero no es más que una *cantidad*, es decir, un *todo* limitado. Si juntamos á nuestro sistema otros sistemas planetarios, obtendremos una suma de materia cada vez más considerable; pero no será aun más que una suma, una cantidad, un todo limitado, susceptible de aumento y de disminucion. Sucederá siempre así, por mucho

tiempo que empleáramos en un cierto número de astros. Un número cualquiera de cuerpos, no tiene sino una cantidad determinada de materia. La consecuencia es precisa: si concebimos la materia como infinita en el espacio, debemos tambien advertir que existe en el espacio infinito *una infinidad de astros*. El espacio no es una forma vacía; está llena de materia, y son los astros repetidos hasta lo infinito quienes forman su plenitud. ¿Qué se nos podria objetar? ¿Que hay astros que nacen y astros que se apagan? Sea, pero la cantidad de materia no muda por eso, y aun el número de astros no muda más que en apariencia, para los sentidos. Un astro más ó ménos, es mucho para un sistema; para una infinidad, es nada. Sucede lo mismo en órden al tiempo. Un año se cuenta para la vida terrestre, que tiene sus límites, pero no se cuenta para la vida infinita. Todo número tiene su valor en un sistema de números, pero todo número se anula ante lo infinito.

La materia infinita en el espacio implica una infinidad de astros. La materia infinita en el tiempo implica á su vez una infinidad de trasformaciones que se prolongan sin fin en el pasado y en el porvenir: de ahí, segun la expresion consagrada, la *eternidad del mundo*. Si el tiempo es infinito, la materia de que es una forma, está sometida á la ley de la mudanza sin comienzo y sin fin; es decir, que la naturaleza no ha comenzado y no debe acabar en el tiempo. Como todo astro en el espacio supone un astro próximo, todo estado de la materia supone un estado anterior y posterior. Lo infinito es la negacion de un primer término y de un término último. Decir que la materia es infinita en el tiempo, es decir que la materia es eterna ó que el mundo existe de toda eternidad, que no ha tenido comienzo y que no tendrá fin.

Cosa notable! esta concepcion de la eternidad de la materia, que causaba en otro tiempo tantas preocupaciones, parece admitida hoy sin contestacion por todos los sábios. Un mundo creado en el tiempo, es un mundo que sale de la nada; y un mundo que perece en el tiempo, es un mundo que vuelve á la nada. Esta idea de la *nada* como límite de la existencia, como primero y último estado de las cosas, no entra en el espíritu moderno, y parece en contradiccion con todo lo que sabemos de la naturaleza. Tiene el mismo orígen y el mismo valor que el tiempo y el espacio *vacíos*, que sobrevivirán al mundo y no serian las formas de la nada. Con razon se ha rehusado la fórmula «la naturaleza tiene horror al vacío» para la ex-

plicacion de los fenómenos, porque es bien seguro que no existe ni vacío absoluto, ni *nada* absoluta. La nada relativa se concibe: es sencillamente una carencia, una falta de realidad, que conviene á todo lo que es finito; pero la nada, aun relativa, no es jamás causa ni objeto de nada.

Los antiguos se fundaban en un justo concepto del principio de causalidad, cuando decian:

«Ex nihilo nihil, in nihilum nihil potest reverti.»

En efecto, vemos á la materia trasformarse sin cesar, pasar del estado gaseoso al estado líquido, y del estado líquido al estado sólido: esta es la historia de nuestro globo; la vemos aun, llevada por un movimiento contínuo de rotacion, fijarse luego en los cuerpos inorgánicos, luego en los cuerpos organizados por el doble efecto de la nutricion y de la respiracion, de las secreciones y de la muerte; pero no la vemos jamás salir de la nada ni volver á la nada. Nos es imposible realizar, ni aun comprender el anihilamiento de una molécula. Cuando un cuerpo se volatiliza, no hay una partícula de materia que se pierda. Demostrando este hecho, la balanza química ha probado á un tiempo que la masa de materia no puede ni aumentar ni disminuir en el mundo. La suma de materia es evidentemente constante en nuestro globo, si se hace abstraccion de los cosmolitos que nos llegan de los espacios celestes, ya que todo desperdicio en su parte sólida ó líquida es exactamente compensada por un aumento de su parte gaseosa, y porque los gases están retenidos en la atmósfera por la accion de la pesadez. Los mismos fenómenos se reproducen aparentemente en la naturaleza entera. Y si un cuerpo celeste, por efecto de su rotacion ó de la atraccion de un cuerpo cercano vé decrecer su masa, es necesariamente en provecho de otra masa, que se aumenta en la misma proporcion. Todo se equilibra en el espacio; nada se disipa. Sólo aquel que puede concebir la anihilacion de una molécula, puede formar juicio de la creacion de la nada.

¿Es decir, que es necesario rechazar la idea de la *creacion del mundo* como una fábula teológica? No pensamos así. Sabemos que la mayoría de los autores, sobre todo los materialistas, raciocinan de este modo: «la materia es eterna, luego es increada;» pero no respetan la lógica ó no ven más que la teoría de la creacion *ex nihilo*, vulgarizada por San Águstin. La sola consecuencia que podemos ra-

zonablemente sacar de la eternidad de la materia, es que no ha sido creada en el tiempo, en algun momento de duracion, por ejemplo algunos siglos ántes de Moisés ó algunos dias ántes de la aparicion del hombre sobre la tierra. Refutamos la *creacion temporal*; pero dejamos intacta la creacion misma. Crear no es hacer alguna cosa de nada, lo cual es imposible; es obrar como *causa*, es producir, efectuar ó engendrar alguna cosa de nuevo. El hombre es causa de sus obras en el arte ó en la industria; no las produce de la nada, las saca de su propio fondo, arregla sus pensamientos y sus sentimientos, utiliza la materia y la trasforma; poco importa, es creador. La creacion humana es una imágen de la creacion divina, con la distincion de que el hombre, sér limitado, se apoya en el mundo exterior cuando reforma la materia, miéntras que Dios, como sér infinito, halla en sí mismo juntamente el fondo y la forma de sus obras. La creacion del mundo supone que éste tiene su causa determinante en Dios y que está subordinado á Dios, como el efecto á la causa. Entre el mundo y Dios concebimos las relaciones de subordinacion, de continencia y de determinacion, que satisfacen todas las condiciones racionales de la creacion. La sola diferencia que existe entre la teología vulgar y nuestra teoría, es que por una parte estas relaciones se conciben como temporales, habiendo tomado orígen en el pasado y debiendo fenecer en lo venidero, miéntras que por otra estas relaciones se conciben como eternas. La creacion se comprende tan bien ó mejor en la eternidad que en el tiempo. Si Dios es el Sér eterno, es tambien la causa eterna, y desde luego es necesario admitir la *creacion eterna* del mundo. Dios crea para la eternidad todo lo que crea. ¿Quién osaria sostener que esta teoría menoscaba la grandeza y magestad de Dios? ¿Depende el mundo ménos de Dios, porque su dependencia en vez de tener una duracion limitada subsista sin límite en el tiempo?

Importa en esta cuestion no confundir el *mundo* con la *tierra*. Es cierto que nuestro globo, en su forma actual, no es eterno, y que los séres que sostiene han aparecido sucesivamente sobre un punto determinado del espacio. Pero la tierra no ha hecho más que trasformarse, y los espíritus que la habitan no hacen más que abandonar una mansion por otra, dejando su vestidura corpórea en el planeta que abandonan. No es la forma de los séres lo que es eterno, es su sustancia. La materia de que nuestro globo está formado trae su orígen de la nebulosa primitiva que envolvia de una manera confu-

sa en el estado caótico todos los astros de nuestro sistema. Los planetas no son más que el desenvolvimiento de esta materia. La tierra, ántes de solidificarse en su superficie, existia en estado líquido, y ántes de ser una masa incandescente existia en estado gaseoso. No podemos remontarnos más allá de este momento, pero afirmamos que la materia gaseosa, de donde la tierra trae su orígen, no ha sido extraida de la nada. La creacion del mundo abraza todo el conjunto de séres. Otros sistemas celestes pueden haber seguido la misma evolucion que él nuestro en otras partes del tiempo; pero infaliblemente, nuestro globo no es el primero ni el último, y en consecuencia su *historia* no puede ser invocada como un argumento contra la eternidad del mundo. El Universo en su conjunto no tiene historia para nosotros.

El principio del mundo tiene por corolario el *fin del mundo*. La disolucion general, tan frecuentemente anunciada por los milenarios hasta el año 1,000, ha llegado á ser hoy una paradoja. La ciencia no permite desvaríos de este género. Ciertamente podemos concebir catástrofes que detengan el curso de la vida en nuestro globo; á falta de cometa, el enfriamiento contínuo del sol bastaria á traer un desastre quizá irreparable; mas la distancia es grande aún entre esta hipótesis y la del anihilamiento de la tierra, más grande aún entre el fin de la tierra y del mundo. No insistimos. Pero harémos observar al terminar que la idea de la creacion temporal se apoya, segun parece, en una interpretacion demasiadamente literal de la *Biblia*. Las palabras del Génesis *In principio Deus creavit* no son decisivas, porque los mismos términos se hallan con un sentido muy lato en el Evangelio de San Juan: *In principio erat Verbum*. En el libro de la *Sabiduría* se dice que Dios creó el universo de una materia informe. ¿Por qué la teología, que admite la *procesion* eterna de las personas divinas, no admitia tambien la creacion eterna del mundo? La eternidad de la creacion no tiene nada que repugne al cristianismo; lo que lo prueba es, que ha sido sostenida en el siglo III de la era cristiana por uno de los más eminentes Padres de la Iglesia.

Orígenes concibe la naturaleza como infinita en el tiempo, sino en el espacio, y sienta esta proposicion en los argumentos metafísicos que no han sido jamás refutados. Afirma que Dios posee entre sus propiedades ciertos atributos que implican relacion al mundo, y que en consecuencia no pueden existir más que si el mundo existe. Llamamos á Dios *Padre, Señor, Todopoderoso*. Pero

así como no hay efecto sin causa, ni montaña sin valle, no hay padre sin hijo, señor sin propiedad, poder sin un sugeto sobre el cual se ejerza. La paternidad y la filiacion son términos correlativos, como la causa y el efecto: suprimir el uno, es suprimir el otro. En este sentido del mundo y de las criaturas inteligentes, que ocupan el primer rango en la reunion de las cosas, es como Dios es Padre, Señor y Todopoderoso. Sin el mundo, Dios pierde estos atributos. Si, pues, el mundo tiene un principio en el tiempo, es necesario decir tambien que Dios ha principiado á adquirir las propiedades que le distinguen, porque ha llegado á ser desde entónces Padre, Señor y Todopoderoso; que su condicion se ha modificado y mejorado, como la de los grandes de la tierra. Pero es absurdo imaginar que el Eterno llegue á ser lo que no era y que el Sér perfecto se perfeccione. Dios es eterno y perfecto en todos sus atributos: por consiguiente tambien en sus cualidades de Padre, Señor y Todopoderoso. Luego la creacion es eterna.

En efecto, la eternidad de la causa supone la eternidad del efecto, y la eternidad de la Providencia implica la eternidad de los séres racionales que Dios dirige con sabiduría, con justicia, con amor, hácia el cumplimiento de sus destinos en el universo. En vano se objetaria que Dios puede tener cualidades *en potencia* sin manifestarlas *en acto*. Esta distincion, excelente para los séres finitos y perfectibles, no vale por lo que respecta á Dios, porque expresa todavía un cambio y un perfeccionamiento, que son incompatibles con la perfeccion infinita y absoluta de Dios. Vale más ser soberano en realidad que en posibilidad. Un Dios con atributos en potencia no seria más que un Dios en poder, esto es, un Dios que puede ser, pero que aún no es.

Concebimos, pues, la naturaleza como infinita en el tiempo y en el espacio, por consecuencia tambien en el *movimiento*. Porque el movimiento, como forma de la naturaleza, es una combinacion del espacio y del tiempo. Ningun movimiento se verifica sin cambio de lugar, esto es, sin sucesion y sin mudanza. Cuanto más grande es el espacio corrido en un mismo tiempo, más rápido es el movimiento; cuanto mayor es el tiempo para correr un mismo espacio, más lento es el movimiento: la velocidad es igual al espacio dividido por el tiempo. Nada está inmóvil en la naturaleza. La idea de la incorruptibilidad de los cielos, dice M. Guillemin en sus *Conversaciones sobre los mundos*, es decididamente una tontería escolástica. El sol

está fijo con relacion á la tierra, pero se mueve en el espacio, y algunos sabios suponen que se dirige hácia la constelacion de Hércules. Todos los astros son sin duda igualmente movibles, aunque sus movimientos puedan ser infinitamente diversos, como lo hacen suponer las estrellas dobles y múltiples. Mas nada nos obliga, nada nos autoriza para admitir en el espacio un astro central, que sirva de eje á todos los otros. Lo infinito no tiene centro, ó si se quiere, el centro está en todas partes y en ninguna parte la circunferencia.

A los argumentos sacados del tiempo y del espacio, en favor de la infinidad de la naturaleza, se puede aplicar el principio de la *razon suficiente*. ¿Por qué tal número determinado de astros en el espacio? Por qué no uno más? Que no se diga que Dios lo quiere así ó que no puede nada más. La voluntad divina no es arbitraria y su poder no es limitado. La razon de un número, más bien que de otro, no se nos alcanza, porque todos los números son igualmente nulos ante lo infinito, miéntras que la infinidad de la creacion se explica fácilmente por la infinidad del Creador. No seria digno de Dios haber producido un mundo finito, como un punto en el espacio sin límites. La misma cuestion se presenta con motivo del tiempo. ¿Por qué el Eterno se decidió, despues de millares de siglos, á crear el cielo y la tierra tal dia ántes que tal otro? ¿Por qué no más pronto? Para abreviar estas averiguaciones indiscretas, fué como San Agustin imagina establecer que Dios ha creado el tiempo *con* el mundo, y como en su consecuencia las palabras *ántes* y *despues*, han recibido la significacion desde la aparicion de la luz. Esta esplicacion no resuelve ninguna de las dificultades de la creacion temporal. Que el tiempo existiese ó no ántes del universo, lo cierto es que, segun la teoría vulgar, Dios escogió un punto en el espacio para colocar sucesivamente la tierra, el sol, la luna, las estrellas, y que tomó esta resolucion en un momento determinado; si nada precedió á este instante decisivo, al ménos le siguieron todos los acontecimientos históricos y puede desde luego fijarse por vía de comparacion. Si se refiere á la Biblia, sea con la version de los Setenta, sea al texto de los Rabinos y de la Vulgata, la *edad* del mundo será aproximadamente de sesenta á ochenta siglos (1). Y sin embargo es

(1) P. Larroque, *Examen critique des doctrines de la religion chrétienne*, t. I, segunda parte, libros del Antiguo Testamento, 2.ª edicion. Paris, 1860.

cierto que concebimos otros períodos *ántes* de este límite. Las ciencias ya nos obligan á hacer retroceder indefinidamente en el pasado el orígen de la tierra y de los astros.

En consecuencia, la cuestion de la razon suficiente subsiste y no puede resolverse sino en la teoría de la eternidad del mundo. La actividad divina es infinita y se ostenta en la infinidad del tiempo y del espacio: véase la razon determinante de la existencia del Universo, bajo el doble punto de vista de la duracion y de la extension.

Pasemos á los *argumentos científicos*. La observacion no permite probar la infinidad de la naturaleza; pero á medida que las ciencias progresan y que los instrumentos se perfeccionan, la *inmensidad* del Universo hiere cada vez más la imaginacion y hace la idea de lo infinito más familiar á la razon. El espectáculo de los grandes cielos de Copérnico ha hecho surgir este pensamiento desde el Renacimiento. Giordano Bruno lo expone con entusiasmo. Descartes con su profunda intuicion de lo infinito y su teoría de los torbellinos, materia infinita esparcida en el espacio infinito, viene de nuevo á consagrar esta gran conquista del espíritu humano. A un mismo tiempo se pretende el cálculo de los infinitos. Lo infinito invade todas las ramas de las matemáticas. No es posible sacarle de la naturaleza. Es el momento de rectificar las aserciones erróneas. Los torbellinos han desaparecido y han dejado su lugar á las leyes del movimiento de los astros, proclamados por Kepler, Newton y Laplace. Los artrónomos y los sábios contemporáneos, entre ellos el ilustre autor del *Cosmos*, Alejandro de Humboldt, parecen de acuerdo hoy dia con todos los filósofos de algun valer sobre los puntos fundamentales de la concepcion del mundo.

Las consideraciones científicas relativas á la inmensidad del Universo tienen conexion con el número de los astros, con las distancias siderales y con las épocas de la evolucion de los cuerpos celestes. Las unas tocan á la infinidad de la materia, las otras á la infinidad del espacio y del tiempo. Todas tienden á desterrar entre las fábulas la cosmología de la edad media y la teología tradicional que se desenvuelve con ella.

Las estrellas se clasifican por órden de magnitud segun su claridad. Las seis primeras clases se ven á la simple vista y cuentan probablemente las estrellas más próximas de la tierra. Si las otras no son visibles más que con el telescopio, no es á causa de la pequeñez

de sus dimensiones, sino á causa de su mayor distancia. En efecto, el *número de estrellas* se aumenta de clase en clase, en razon de sus distancias, porque ocupan en el espacio celeste un círculo más estendido, del que la tierra es el centro. Pero veamos algunas indicaciones sacadas de la obra de M. Flammarion, *La Pluralidad de mundos habitados*, 5.ª edicion, 1865.

Las estrellas de primera magnitud son en número de diez y ocho; la segunda clase reune sesenta; la tercera cerca de doscientas; la cuarta quinientas; la quinta mil cuatrocientas; la sexta cuatro mil; la sétima trece mil; la octava cuarenta mil; la novena ciento veinte mil, y la décima trescientas sesenta mil. Arago contaba nueve millones quinientas sesenta y seis mil estrellas de decimatercia magnitud; veintiocho millones seiscientas noventa y siete mil de la decimacuarta, y calculaba en cuarenta y tres millones el número total de las estrellas visibles hasta la decimacuarta magnitud. Para las diez y seis magnitudes reunidas, Lalande, Delambre y Francœur contaban cerca de setenta y cinco millones de estrellas; otros astrónomos han subido esa cifra á cien millones. Es el número de soles visibles desde la tierra; los planetas son invisibles fuera de los límites de nuestro sistema. Más allá del campo de nuestra vision, el número continúa sin duda aumentándose en la misma proporcion.

La *vía lactea* sola, cuya anchura media es de doce grados sobre la esfera celeste, no cuenta ménos de diez y ocho millones de soles, segun el cálculo de W. Herschel. Y no obstante, la vía lactea de que formamos parte, y en que nuestro sistema planetario ocupa una posicion central, no es considerada sino como una *nebulosa*, y esta nebulosa está léjos de ser la única en el Universo. Hay en el cielo un gran número de vías lacteas semejantes á la nuestra, de las que unas son reductibles en estrellas y otras son aun irresolubles á consecuencia de su prodigioso alejamiento y de la imperfeccion de nuestros instrumentos. ¡Tal es la importacion de la *materia cósmica* que es perceptible á nuestros sentidos! La tierra en este monton de astros no tiene sino el valor de un grano de arena.

Las *distancias siderales* no son ménos sorprendentes que el número de estrellas. Se puede calcular en leguas el espacio que separa los astros de nuestro sistema planetario. De Neptuno al sol no hay ménos de mil millones de leguas, lo que eleva á más de siete mil millones de leguas la anchura de la circunferencia que envuelve todo nuestro sistema. Pero para contar las distancias más allá de

Neptuno, conviene tomar por unidad de medida, ya la intensidad de la luz calculada en setenta mil leguas por segundo ó cuatro millones doscientas mil leguas por minuto, ya el rádio de la órbita terrestre que es por término medio de treinta y ocho millones de leguas. La estrella más próxima á nuestro sistemá tiene distante más de doscientas veinte y seis mil veces el rayo de luz y se halla en la constelacion de Centauro; la luz que proyecta en todos sentidos camina en el espacio durante tres años y ocho meses ántes que llegue á la tierra. Entre las que vienen enseguida y cuya distancia es conocida, la más próxima nos envia su luz en nueve años; la siguiente en doce. El rayo luminoso de la estrella polar nos llega treinta y un años despues de su emision, y el de la Cabra camina durante setenta y dos años ántes de llegarnos. Más allá de estos astros próximos, la duracion del trayecto es cada vez más larga; es de tres siglos para una estrella de octava magnitud y de seis siglos para una estrella de la décima clase; para otras, es aún de diez, de cincuenta, de mil siglos. En fin, Herschel opina que la luz emitida por las últimas nebulosas aun vísibles en su telescopio de cuarenta piés, debe emplear cerca de veinte mil siglos para llegar á nosotros, avanzando incesantemente con una rapidez de setenta mil leguas por segundo. ¡Imaginémonos, por consecuencia, la inmensidad de los espacios celestes!

Del espacio al *tiempo* la transicion es natural, ya que calculamos las distancias por la rapidez de la luz. La nebulosa de Herschel existia infaliblemente en el cielo hace dos millones de años, como él mismo hizo la observacion; pero quizá no existe hace muchos siglos, pues el último rayo luminoso que emita al apagarse debe viajar aun durante dos millones de años para vencer la distancia que la separa de la tierra. Así la astronomía registra la historia del cielo, más bien que su estado presente. Los hechos astronómicos, dice Humboldt, se refieren á épocas anteriores al momento en que nosotros los percibimos; son «las voces del pasado» que llegan hasta nosotros. Los fenómenos celestes son simultáneos en apariencia; y aun cuando se quisiera colocar las nebulosas más cerca de nosotros; aun cuando se redujeran los miles de años que miden sus distancias; la luz que han emitido y llega hoy á nosotros, no por eso dejaria de ser, en virtud de las leyes de su propagacion, el *testimonio más antiguo de la existencia de la materia*. Así es como la ciencia conduce al espíritu humano desde las más simples premisas á las más altas concep-



ciones, y le abre estos campos surcados por la luz, donde germinan infinitos mundos como la yerba de una noche (1).»

Tenemos otras pruebas porque las distancias en el órden del tiempo corresponden á las distancias en el órden del espacio. Cuando se trata de la historia de la humanidad terrestre, los años y los siglos bastan ámpliamente á las necesidades del cálculo, aunque los sábios, desde Lyell, se satisfacen en retrasar considerablemente la antigüedad del género humano, merced á los últimos descubrimientos relativos al *hombre fósil*. Mas cuando se quiere probar la edad de la tierra, por miles y por millones de siglos es como precisa contar. La geología, la paleontología y la física dan respecto á esto resultados perfectamente conformes.

La *paleontología*, ésta arqueología de la organizacion, como la llama Humboldt, nos enseña que las especies actuales del reino animal no son las especies primitivas que, segun la Biblia, han sido creadas por Dios y conservadas durante el gran diluvio en el arca de Noé. La fauna y la flora de nuestros dias han sido precedidas de otra fauna y de otra flora, que están sepultadas en los terrenos de trasporte más recientes de la corteza terrestre. Antes de esta flora y de esta fauna, han existido otras que se encuentran petrificadas en las capas sedimentarias más antiguas. Se cuenta así una série de faunas y de floras, que han aparecido en las diversas épocas de la formacion de la corteza de la tierra, desde que encontraban las condiciones exteriores necesarias á la manifestacion de la vida, y que han desaparecido desde que estas condiciones llegaron á faltarles, tanto por la temperatura del suelo y la composicion de la atmósfera, como por las necesidades de la nutricion. Estas creaciones sucesivas señalan un progreso constante en el desenvolvimiento de la vida sobre la tierra. Las especies inferiores ó más imperfectas aparecen las primeras y simultáneamente en el reino vejetal y en el reino animal; las especies más perfectas bajo el punto de vista de la organizacion aparecen las últimas. Por una parte, las plantas criptógamas y monocotiledóneas son anteriores á las dicotiledoneas; por otra, los radiados, los moluscos, los articulados precediendo los animales á los vertebrados, y entre los vertebrados, el órden en que vienen á colocarse las cuatro clases de Cuvier segun su línea y sus

(1) *Cosmos*, *Essai d'une description physique du monde*, t. I., p. 121. Bruselas, 1851.

relaciones, es además el órden cronológico de su aparicion. Hugh Miller, en su obra sobre las huellas de Dios (*Footprints of the Creator*), relata este hecho como una coincidencia extraordinaria (1). El pescado cuyo cerebro es á la médula espinal en la relacion media de 2 : 1, ha aparecido el primero; el reptil, que presenta la relacion media de 2 ½ : 1, le ha sucedido; viene en seguida el ave, que ofrece la relacion de 3 : 1; el mamífero cierra la série con la relacion media de 4 : 1; y en fin, despues de los animales ha aparecido el hombre, cuyo cerebro es á la médula espinal como 23 : 1.

La evolucion de los séres vivientes ha seguido, pues, exactamente la evolucion de la Tierra. De ahí esta ley, formulada por M. Flammarion: los séres están formados segun su morada, y alrededor de ellos todo está en armonía con su organizacion, sus necesidades y su género de vida. Pero esta ley, aplicable á la naturaleza entera, no confirma la teoría de la trasmutacion de las especies, adoptada por Lamarck y por Darwin (2). Nada prueba que las especies han sido lentamente modificadas y trasformadas unas en otras, desde la célula vegetal hasta el pólipo y desde el pólipo hasta el hombre; todo al contrario indica que han sido reemplazadas unas por otras, á medida que el medio exterior cambiaba. No se deben confundir las condiciones climatológicas con la causa interna de la vida. La paleontología contiene apénas algunos vestigios de las innumerables séries de especies intermediarias que deberian atestiguar en favor de la hipótesis de la trasmutacion. Cada cataclismo del globo, dice Humboldt, ha sido señalado para la destruccion de las especies antiguas y por la aparicion de nuevas organizaciones; como para marcar la transicion, algunas especies antiguas han subsistido durante algun tiempo en medio de creaciones más recientes (3). Son las *creaciones*, en efecto, creaciones de la naturaleza viviente, obrando en virtud de las leyes y en las condiciones determinadas, con el concurso de la Providencia (4).

---

(1) Cf. Charles Lyell, *l'Ancienneté de l'homme prouvée par la geologie*, cap. XX. París, 1864.

(2) *De l'Origine des espèces par la voie de la sélection naturelle.* París, 1859.

(3) *Cosmos*, t. I, p. 215.—Flourens, *Examen du livre de Darwin sur l'origine des espèces*, 1864.—E. Faibre, *La variabilidad de las especies y sus límites*. París, 1868.

(4) Zimmermann, *l'Homme, son origine et son développement*, 7.e edition, p. 90, 1867.

La edad de estas creaciones sucesivas depende de la edad de los terrenos fosilíferos. Estos terrenos, como enseña la *geología*, son las rocas de sedimiento y de trasporte, arrastradas y depositadas por las aguas en la superficie de los primeros continentes, y lentamente elaboradas por los agentes químicos de la atmósfera y del mar, merced á la alta temperarura del suelo en estos tiempos primitivos. Estos son los silicatos, los esquistos, las calcáreas, las hullas, inmensos depósitos de materias minerales, vejetales y animales, unas precipitadas, otras arrojadas por las aguas, acumuladas, mezcladas y descompuestas en la superficie de la tierra, cubiertas por nuevos aluviones, sometidas á la doble accion del calórico y de la presion de las capas superiores, y finalmente petrificadas ó carbonizadas. Los terrenos *secundario*, *terciario* y *cuaternario* ó moderno, que contienen las faunas y las floras de las primeras edades, se suceden en varios órdenes y se sobreponen regularmente de abajo á arriba de una manera horizontal, á ménos que no hayan sido removidas por los hundimientos y levantamientos del suelo, que han formado el lecho de los mares, por la fuerza elástica de los gases subterráneos que han dado orígen á los volcanes y al levantamiento de las montañas, ó en fin, por las aguas corrientes y las inundaciones.

Se conoce la edad relativa de los terrenos sedimentarios y de los fósiles que contienen, mas no se conoce aun aproximadamente su edad absoluta. Se sabe que las capas superiores de la costra terrestre son más recientes que las capas inferiores, mas se ignora á qué época llega la formacion de cada capa. Lo cierto es, que los diversos asientos de cada terreno están separados entre sí por largas séries de siglos. Cuvier, el creador de la geología, tan reservado y frecuentemente tan tímido en sus afirmaciones, suelta la expresion de *centenares de siglos* hablando de los esqueletos sepultados en las canteras de espejuelo contíguos á París. Tomemos solamente doscientos siglos. El depósito de estas capas y de estos fósiles nos traslada, pues, á veinte mil años atrás! Y sin embargo, no estamos aun más que en la época terciaria, que ha precedido á la aparicion del hombre. ¿Cuál es, pues, la edad de los terrenos más antiguos? M. Bisschof calcula la duracion del período hullero en quinientos mil años. M. De la Béche asegura que la formacion de los diferentes depósitos sedimentarios ha durado *millones* de años. Humboldt cuenta que se ha encontrado en la oolita inferior, que

pertenece al medio de la época secundaria, una gibia tan admirablemente conservada que ha podido sacarse el color destinado á pintarla de la materia negruzca de que este animal se servia, hace infinidad de miles de años, para escapar de sus enemigos (1).

Pero no hemos llegado al término de la cronología de la tierra. Las rocas sedimentarias no son las *rocas primitivas* de la costra terrestre. Antes de sufrir la accion de las aguas, nuestro globo habia sufrido la accion del fuego. Los terrenos *plutónicos*, que no contienen ningun vestigio de vegetales ni de animales fósiles, han precedido á los terrenos *neptunianos*. Las rocas de granito y de pórfido cristalizado, se hallan siempre en las grandes profundidades, bajo los esquistos y las calizas; y al revés de todos los demás, se desarrollan de arriba á abajo, á medida que la tierra se enfriaba. Está fuera de duda, en efecto, que la tierra ha existido en estado líquido, en estado de incandescencia ó de fusion ígnea, ántes de ser solidificada, y que este estado líquido persiste aun en el interior. Esto resulta hasta la evidencia del estudio de los volcanes, de las aguas termales, del aumento de calor en razon de la profundidad del suelo y de la forma misma del globo terrestre. La tierra ántes de la aparicion de los séres vivientes era, pues, una masa de materia candente, envuelta en una atmósfera enorme donde se hallaban en suspension todas las aguas reducidas á vapor. Mas esta masa ígnea, girando sobre sí misma, aplanándose en los polos, circulando en los espacios celestes, donde reina un frio de cuarenta grados, incesantemente inundada por lluvias torrenciales, debia perder gradualmente su calórico por vía de irradiacion. Así es como se constituye despues de estas peripecias el terreno primitivo que debia servir de aglomeracion á los terrenos de sedimento. Se ignora cuántos siglos duró este trabajo de solidificacion, que dá orígen á los bancos de granito y de pórfido; pero se sabe que el enfriamiento del globo ha debido operarse muy lentamente, pues en las épocas siguientes, las zonas templadas y glaciales estaban aun demasiado cálidas para consentir los vegetales y los animales destinados á vivir en los calores tropicales. Los naturalistas que han ensayado una evaluacion aproximada, calculan en millones de siglos la edad de la Tierra, desde el período de incandescencia.

---

(1) *Cosmos*, t. I, la Tierra, paleontología.

No es esto todo. Antes de existir en estado líquido, la Tierra existia en el estado gaseoso; fué una estrella brillante, desprendida del núcleo central, en la época en que la fuerza centrífuga dividió la nebulosa que llevaba en su seno todas las partes de nuestro sistema planetario. El orígen de la Tierra se parece al orígen de un sér organizado. En su período embrionario se confunde con el Sol; en su período de evolucion sucesiva, se manifiesta en estado gaseóso, en estado líquido, en estado sólido; ahora marcha hácia su período de madurez, tras la constitucion definitiva de su parte continental y de su parte oceánica, tras la formacion de los dos mundos que están en antítesis, y de la Polinesia que debe servir de lazo entre ámbos. ¿Cuánto tiempo ha durado el estado gaseoso y luminoso de la Tierra desde la proyeccion de su anillo hasta su contraccion bajo forma de esferoide, desde el orígen de su satélite hasta el momento en que se enfria y se extiende en el espacio, ántes de pasar al estado líquido, donde se opera la separacion de su atmósfera? Es imposible imaginarlo. ¿Pero no se admira uno de que un astrónomo como Herschel hable del estado en que estaba nuestro globo *infinitos siglos* ántes de la aparicion de la especie humana (1)?

¿Qué seria, pues, si de la historia de la Tierra pasamos á la de los grandes planetas de nuestro sistema, á la del Sol que les ha dado el dia, á la de la Vía lactea, de la que formamos parte? La astronomía nos sugiere una sola indicacion sobre este asunto; es el tiempo que emplea la luz de los astros para venir hasta nosotros, calculada segun su distancia. ¡Recordemos que una nebulosa sometida al cálculo, nos envia su luz despues de un intervalo de dos millones de años, y procuremos representarnos, segun eso, la edad de las estrellas más lejanas, cuya luz no ha llegado aun á la Tierra!

Pero la *física* nos enseña otro elemento de valuacion. En virtud de las leyes del calórico, todo cuerpo que se calienta se dilata, y todo cuerpo que se enfria se contrae ó disminuye de volúmen. Esta ley se aplica tambien á los cuerpos dotados de un movimiento de rotacion sobre sí mismos, por consiguiente al globo terrestre. Pero la celeridad de la rotacion de la tierra depende de su volúmen, y la longitud del dia depende de la celeridad de la rotacion. Existe, pues, una relacion constante entre la longitud del dia y el calor del

(1) J. Herschel, *Discours sur l'étude de la philosophie naturèlle*, cap. I, 10. París, 1834.

globo. Si la masa de la tierra se enfria, su volúmen disminuye; si su volúmen disminuye, su celeridad de rotacion aumenta; si su celeridad de rotacion aumenta, la longitud del dia decrece. En otros términos, más calor, más volúmen; más volúmen, ménos celeridad; ménos celeridad, más dia: luego más calor, más dia. La longitud del dia está así en razon directa del volúmen y del calor propio del globo. Tal es la base de una Memoria de Fourier á principio de este siglo. Tomando en cuenta las desigualdades seculares del movimiento de la luna en el cálculo de los eclipses observados en las épocas más remotas, este matemático encuentra que, desde el tiempo de Hipparco, es decir, hace dos mil años, la longitud del dia no ha disminuido ciertamente la centésima parte de un segundo. Se puede, pues, afirmar con Humboldt, que la temperatura media del globo terrestre no ha bajado ni doscientas setenta centésimas partes de grado desde hace dos mil años (2). La temperatura del globo es hoy dia considerada como constante, pero ha cambiado mucho en los tiempos geológicos. Suponiendo que el enfriamiento sea poco más ó ménos uniforme y alcance en veinte siglos la trecentésima parte de un grado, es necesario un período de seis mil siglos para que la tierra pierda una parte de calórico equivalente á un grado. Pero si la tierra no se enfria más que un grado en seis mil siglos, cuántos períodos iguales necesita atravesar para remontarse desde el momento actual hasta la época en que nuestras zonas templadas estaban tan calientes como la zona tórrida, hasta la época incomparablemente más lejana en que la tierra entera estaba incandescente (2).

Las distancias en el tiempo que nos son reveladas por la física, por la geología y por la paleontología, vemos son análogas á las distancias en el espacio que nos dá la astronomía: las ciencias físicas, que proclaman cada vez más la *inmensidad* de la naturaleza, harian mal en elevar una objecion contra la ciencia filosófica, que concibe la *infinidad*. Sin embargo, no olvidemos que hacemos tan sólo el análisis de la idea de la naturaleza, sin remontar hasta la razon del mundo físico, y que sólo la síntesis, apoyada en el principio de la ciencia, podrá pronunciarse con conocimiento de causa sobre el valor de esta nocion analítica. Nada prueba hasta el presente que la

(1) *Cosmos*, t. I, p. 137.
(2) P. Larroque, *Examen critique des doctrines de la religion chrétienne*, t. I, p. 355, 2.ª edicion.

opinion que tenemos de la naturaleza sea legítima ó corresponda á la realidad. Desconfiemos de las necesidades de la razon como de los hábitos de la imaginacion, y sin renunciar á la concepcion de lo infinito, suspendemos nuestro juicio hasta más completa informacion.

3.—El mundo espiritual.

El *tercer* objeto del pensamiento, que sucede á los conceptos de humanidad y naturaleza, es el *espíritu*, el conjunto de espíritus, el mundo espiritual ó moral, que oponemos al mundo físico, y al que pertenecemos nosotros como espíritus racionales.

Entendemos por *mundo espiritual* el conjunto de sustancias inmateriales ó inteligentes, cualquiera que sea el nombre que se les dé, espíritus, almas, génios, ángeles ó demonios, y cualquiera que sea su rango en la gerarquía moral. Existen quizá diversos órdenes de sustancias espirituales, como existen diversas especies de sustancias físicas, pero las colocamos todas en el mismo todo, como hicimos respecto de los cuerpos. Puede suceder además que algunos órdenes sean más quiméricos que reales, que sean el fruto de la imaginacion y de la poesía más bien que de la ciencia; mas poco importa por el momento: procuro reducir á su más simple expresion todos los objetos que ocupan el pensamiento humano, y á este título señalamos el mundo espiritual con todos los séres que se tiene el hábito de colocar allí; pero no garantizamos el valor objetivo de esta concepcion.

El pensamiento del mundo espiritual se desenvuelve en nosotros por la *observacion*, de la misma manera que el de la naturaleza y el de la humanidad. Comenzamos por señalar algunos espíritus, con los cuales estamos en relacion en la familia y en la sociedad, mediante la palabra; despues, á medida que nuestras fuerzas aumentan y que nuestras relaciones se extienden, merced á la educacion, conversamos con un número de espíritus cada vez más considerable, y entramos por la escritura en comunicacion con los génios de los siglos pasados, que nos han dejado sus obras. Mas nuestros lazos espirituales están siempre subordinados al lenguaje. Por una union de signos fónicos ó gráficos que se dirigen al oido ó á la vista, es como podemos comunicar con nuestros semejantes. Por este motivo sin duda, es por el que nuestras relaciones con los espíritus son tan limitadas en la tierra. Probamos que por vía de análisis nada

sabemos de positivo de los ángeles ni de los demonios, que tienen tan grande representacion en algunas doctrinas religiosas y filosóficas; no obstante, segun todas las descripciones que se ofrecen, lo son todas las criaturas inteligentes, rebajadas ó elevadas á una nueva dignidad; lo son además los séres racionales, que forman parte de la misma sociedad espiritual que nosotros. Pero fuera de las almas dotadas de razon, ménos que la especie humana, ¿no hay otras almas más imperfectas, que pertenecientes al mundo de los espíritus, aunque privadas de la conciencia de sí mismas, sean incapaces de heredar nuestros pensamientos y nuestros sentimientos? En efecto, conjeturamos que los animales no son simples máquinas, autómatas, como quieren los cartesianos, sino séres animados, provistos de una alma sensible, que permanece dominada por el instinto y no obra más que en el círculo de la sensibilidad. En fin, extendiendo siempre el pensamiento del mundo espiritual, llegamos á concebirle como un *todo infinito en sú género*, constituido en antítesis con el mundo de los cuerpos, y comprendiendo como él una infinidad de séres finitos, una infinidad de sustancias individuales que llamamos espíritus ó almas.

Cuando se considera la cuestion del *alma de los brutos* sin prejuicios filosóficos ni religiosos, se debe reconocer que los animales tienen ciertas facultades que consideramos como los atributos de una alma; la psicología y la fisiología están casi de acuerdo sobre este punto. Tienen pensamiento, sentimiento y voluntad como nosotros; solamente que estas facultades en ellos no se manifiestan sino de una manera instintiva y no se ejercitan más que en los límites de las cosas sensibles, miéntras que entre nosotros se manifiestan de una manera consciente y libre, y se ejercitan á la vez en el dominio de la sensibilidad y de la razon. Con ayuda de los sentidos, los animales perciben las cosas que les rodean y se orientan en el mundo exterior; gracias á la imaginacion y á la memoria, tienen representaciones y recuerdos y son capaces de recibir cierta educacion, poseen además la reflexion y ejecutan alguna vez combinaciones asombrosas; pero su inteligencia, como lo prueba M. Flourens, está generalmente en razon inversa de su instinto. Esas son facultades intelectuales que no se encuentran en la materia. En el órden de las facultades afectivas, los animales experimentan sentimientos de placer y de dolor, de esperanza y de temor, de gratitud y de venganza, sentimientos que se dirigen al bien y al mal, es

decir, á lo que es conforme ó contrario á su naturaleza sensible, en el presente, en el futuro ó en el pasado. En el órden de la voluntad, en fin, ejecutan los movimientos, forman planes para sorprender su presa ó resistir á un enemigo, y toman frecuentemente las resoluciones con viva energía.

El *alma humana* esta constituida de otra manera. Tiene la conciencia y el sentimiento de sí misma, de su naturaleza, de su mision, de sus derechos y de sus deberes; está revestida del carácter de la personalidad, y este atributo sólo le dá un valor inapreciable. Sabiendo lo que hace y lo que debe hacer, el hombre tiene el discernimiento moral y el libre albedrío y le alcanza la responsabilidad de sus actos. Comparando su situacion presente con una situacion ideal ó perfecta, se mejora, progresa, es indefinidamente perfectible. Comprendiéndose á sí mismo, sabe tambien hacerse comprender de sus semejantes; tiene la palabra. Sus facultades, alimentadas á la vez por las cosas sensibles y por las cosas suprasensibles, se desarrollan en armonía con Dios, con el Universo, con todo lo que existe. El espíritu humano está dotado de sensibilidad y de razon: no solamente percibe las sensaciones, sino tambien las ideas. Tiene ideas generales de lo bueno, de lo bello, de lo verdadero, de lo justo, de Dios, que son las leyes de la vida racional, los principios de la ciencia, del arte, de la moral, de la religion, de la sociedad, y que distinguen radicalmente la actividad de los séres racionales de la actividad de los animales. Merced á la razon, nuestros conocimientos se elevan de lo finito á lo infinito, de lo relativo á lo absoluto, de los fenómenos sensibles á la causa final del mundo; nuestros sentimientos se purifican á medida que nuestra inteligencia sube hácia Dios y los goces egoistas se trasforman sucesivamente en benevolencia, en estimacion y en amor; nuestra voluntad, en fin, se libra insensiblemente de la influencia de los móviles interesados y se aplica á realizar el bien por el bien, á cumplir el deber con abnegacion, sin hacer caso ni de la fortuna, ni de la salud, ni de la vida. Hay aquí todo un órden de pensamientos, de afecciones y de resoluciones que son propiedad exclusiva de la vida de los séres racionales ó que no ofrecen ninguna analogía en la vida de los brutos.

El alma humana difiere, pues, esencialmente del alma de aquellos por la conciencia, por la personalidad, por la libertad, por la razon, por el carácter universal de su actividad, y no parece que esta distancia pueda jamás salvarse en atencion á que los animales

no son perfectibles. De ahí la imposibilidad de toda metempsícosis ó de todo cambio de alma entre el hombre y el animal. Uno de estos séres representa la inmovilidad y queda eternamente encerrado en el círculo de las percepciones y de las emociones sensibles, bajo el yugo del instinto, miéntras que el otro es la imágen del progreso y vé abrirse ante sí un campo sin límites en la ciencia, en el arte, en todas las esferas de la actividad racional. Existe para nosotros un ideal de belleza, de virtud, de justicia, de organizacion social, hácia el cual tienden incesantemente nuestros esfuerzos y que no podemos conseguir sino en el tiempo infinito. La hipérbole y sus asíntotas son exactamente el símbolo de esta relacion entre lo ideal y la realidad, que se aproximan siempre y no se encuentran más que en lo infinito.

El desenvolvimiento del espíritu humano en todas sus fuerzas es obra de la *educacion* social ó personal, y el instrumento de la educacion es el *lenguaje*. Es un hecho que los espíritus racionales en la vida terrestre no están inmediata ó directamente unidos entre sí; no leemos en la conciencia de otro como en la nuestra propia; el sentido íntimo que nos hace percibir y sentir sin intermediario los actos y las cualidades de nuestra alma ninguna revelacion nos dá sobre los actos y las propiedades de otra alma. Esa es quizá una consecuencia de nuestra posicion sobre la tierra. Es cierto, en efecto, que el alma acá abajo se une íntimamente á una porcion de materia que llega á ser su cuerpo, y que le sirve de mediador para todas sus relaciones activas y pasivas con la naturaleza. No podemos conocer y sentir los objetos exteriores sino gracias á la accion que ejercen sobre nuestros sentidos, esto es, sobre nuestro sistema nervioso, y no podemos obrar voluntariamente sobre ellos sino gracias á nuestros músculos y á nuestros nervios. Las relaciones de los espíritus entre sí son además indirectas. La vida espiritual se manifiesta exteriormente por los movimientos ó por los sonidos, que son la base del lenguaje, bajo la doble forma de la escritura y de la palabra, y que permiten á los espíritus comunicarse entre sí. El lenguaje está formado cuando los fenómenos sensibles, como los sonidos y los gestos ó las figuras, han recibido una *significacion*, es decir, cuando se ha establecido correspondencia con los conocimientos, los sentimientos y las acciones del espíritu: así es como los sonidos y las letras, asociándose á las ideas, forman las *palabras*. Se comprende un lenguaje así que se sabe cuáles son los términos de cada série, que

recuerdan los términos de la otra. Es, pues, el lenguaje un organismo de signos gráficos ó fónicos, que se perciben por la vista ó por el oido, y están destinados á expresar todos los actos de la vida espiritual. Aunque los espíritus no caen bajo los sentidos, la sensibilidad es todavía quien sirve de lazo entre ellos.

Las necesidades de la educacion y los diferentes grados de *cultura* del espíritu humano dependen de la posicion del hombre sobre la tierra. La educacion no dá al espíritu ninguna facultad nueva, mas desenvuelve todas las facultades que son inherentes á su naturaleza. Cuando la escuela teológica de M. Bonald, conocida bajo el nombre de *tradicionalismo*, exageraba sobre todo la influencia de la educacion, era con la idea preconcebida de establecer la flaqueza original del espíritu humano. Estas pretensiones, hoy dia abandonadas, no deben discutirse. Para ensalzar el oficio de la educacion, no es necesario decir que la palabra crea la razon; basta que haga manifestar todos los gérmenes de vida racional que están envueltos en nuestra esencia; pues el desenvolvimiento de nuestras facultades, del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad, se verifica en tres grados sucesivos, señalados por el predominio ya de la sensibilidad, ya del entendimiento, ya de la razon. Se entiende bien, que la preponderancia no es la exclusion.

En el primer grado de cultura predomina la *sensibilidad*. El espíritu que desciende sobre la tierra debe aprender á conocer el cuerpo á que está unido, ya que él es el instrumento obligado de todas sus relaciones con los séres finitos. Se aplica en consecuencia á interpretar las sensaciones que le comunican los órganos, á orientarse en el mundo exterior, á hacerse dueño del lenguaje. Por eso la educacion del espíritu se hace desde luego en el seno de la naturaleza, y todas las ocupaciones del niño llevan el sello de la sensibilidad. Nuestros primeros conocimientos son las nociones sensibles; nuestros primeros sentimientos las afecciones sensibles, y los primeros móviles que solicitan la voluntad son los motivos sensibles; en una palabra, la sensibilidad alimenta toda la actividad del alma. En este grado de cultura, la similitud parece completa entre el hombre y el animal, sobre todo si se añade que el niño, no teniendo aun plena conciencia de sí mismo, vive bajo el imperio del instinto y sufre la dominacion de su naturaleza sensible. El carácter universal de las facultades humanas, la personalidad y la dignidad moral del sér racional están más ó ménos ocultas y como oprimidas

por la vitalidad de los sentidos. No obstante, la semejanza sólo es aparente y transitoria. Ante todo, el animal queda en este grado inferior sin superarle jamás, miéntras que el espíritu humano, dotado de perfectibilidad, no podria detenerse, á ménos que por fuera no encontrara las condiciones funestas que embarazan su desarrollo normal. El hombre principia donde acaba el bruto, pero está destinado á elevarse infinitamente más alto. Despues, aun en la cultura infantil del espíritu, se encuentran ya las fuerzas y las tendencias que jamás aparecen en la actividadad de las bestias. El niño no tiene conciencia de la razon, pero se sirve de ella; no tiene conocimiento científico de la unidad, del sér, de la causa, pero las aplica á sus sensaciones para explicarlas y relacionarlas á los objetos que las han producido; no tiene sentimientos religiosos, pero se deja luego cautivar por la belleza y enternecer por el bien; no obra con desinterés, pero sabe pronunciarse contra el abuso de la fuerza. Sus instintos mismos son la aurora de una vida superior: los instintos de la curiosidad, de la imitacion, de la simpatía, de la sociabilidad anuncian que ha nacido para la ciencia, para el arte, para la caridad, para la sociedad.

En el segundo grado de cultura predomina la *reflexion* ó el *entendimiento*, facultad de análisis y de combinacion que dá á la vida espiritual del hombre un carácter completamente nuevo y la distingue radicalmente de la de los brutos. En este momento de desenvolvimiento del espíritu, la razon no está cumplidamente despejada; las leyes y los principios superiores aparecen confusamente á la inteligencia y no ejercen aun su legítimo dominio sobre el corazon humano; son ráfagas, más bien luces científicas, pero esas ráfagas bastan para dar á la actividad un sello de distincion y de elevacion que le señalan un papel original en la creacion. En esta situacion, el entendimiento se inclina generalmente á los fenómenos sensibles para extenderlos, generalizarlos, asegurarlos á su causa y deducir sus consecuencias. Los conceptos aislados, adquiridos con ayuda de los sentidos son ahora empleados con método, y dan lugar á la *observacion* y la experimentacion. Pero no nos satisface el observar los objetos individuales; gracias á su facultad de abstraccion, el espíritu descompone los conceptos, descubre en los séres las propiedades comunes y de ellas forma los conceptos superiores de *especie*, *género*, familia, clase: se eleva así por el procedimiento de la generalizacion, bajo la forma de la induccion ó de la analogía, remonta

cada vez más alto en la escala de los séres y concluye por darse cuenta del conjunto de los fenómenos sometidos al análisis. Así es como se constituye gradualmente la ciencia en los límites de la experiencia. Las mismas operaciones se efectúan en las artes, en los usos, en las leyes é instituciones sociales; en todas partes, los fenómenos se generalizan y se reducen á la unidad. El espíritu puede desarrollarse indefinidamente en este dominio, adquirir poco á poco este caudal énorme de conceptos comunes ó abstractos que expresamos por *nombres comunes* y que se acumulan en nuestros diccionarios; y si sigue esta obra con sagacidad, sobre todo en sus relaciones con la vida práctica, poseerá el *buen sentido*, perfeccion suprema del entendimieto.

Pero á medida que el pensamiento profundiza las cosas, el sentimiento y la voluntad se elevan. A los desahogos naturales de la infancia suceden ahora sentimientos más enérgicos y más concentrados, ya de benevolencia, ya de desagrado, segun las inspiraciones del corazon y las tendencias de la reflexion. El corazon tiene sus estravíos como el espíritu, cuando no está regulado por la razon, y estos estravíos se traducen en *pasiones*. La pasion se hace generalmente interesada y á la vez brutal, cuando los apetitos sensibles conservan su influencia en la edad en que el entendimiento se desarrolla; la vida entónces es un cálculo donde todo se ejecuta en provecho de los goces, donde todo se sacrifica á la satisfaccion del egoismo. Pero la cultura del entendimiento no excluye los sentimientos generosos y artísticos, si el espíritu tiene alguna inclinacion por los elementos racionales de su naturaleza. El *buen gusto* vá á la par con el buen sentido; ámbos señalan el mismo grado de cultura aplicada, ya al pensamiento, ya al sentimiento; pero segun ellos, se dividen entre los sexos. La voluntad, en fin, sufre las mismas vicisitudes. No se deja guiar por el placer ó por el dolor del momento; los placeres y los dolores se estudian friamente, y son computados y repartidos sobre toda la extension de la vida terrestre, y alguna vez de la vida futura; el *interés* es quien viene entónces á ser el móvil de nuestros actos; sacrificamos los goces presentes y pasajeros á una ventaja futura más considerable, aceptamos las privaciones momentáneas en vista de una posicion más brillante ó más segura. El interés, ante todo, es personal, porque cada uno es el sólo juez de sus placeres como de sus sensaciones, y si la sensibilidad prepondera cuando la reflexion se robustece, caso que se presente

en los hombres groseros y en los pueblos salvajes, el interés personal ahoga todas las apiraciones superiores de la naturaleza humana. «Cada uno para sí.» Pero en el desenvolvimiento normal del espíritu, el mismo interés se trasforma, los goces físicos ceden el paso á los goces morales, el amor propio se concilia con el deber, y se cumple, en fin, el bien, si no para obedecer las órdenes severas de la conciencia, al ménos para conservar la estimacion de los hombres honrados. El interés bien comprendido se aproxima así gradualmente á la moralidad pura. Pero la diferencia existe en la intencion del agente y en la parte del sacrificio; el uno toma por divisa la máxima: «La caridad bien ordenada comienza por uno mismo;» el otro se apoya en un principio universal y categórico: «Haz lo que debas, suceda lo que quiera.»

El tercer grado de cultura está señalado por el predominio de la *razon*. El espíritu está ya plenamente desarrollado como pensamiento, como sentimiento y como voluntad; sus fuerzas se equilibran y se manifiestan en el conjunto de sus aplicaciones sensibles y supra sensibles; la sensibilidad y el entendimiento no cesan en su papel, y no pierden sus derechos, pero se someten á las leyes de la razon; toda la actividad del hombre toma un carácter racional y armónico. Es el indicio de una vida superior, donde los bienes perecederos de la tierra pierden su prestigio ante los intereses más elevados del destino eterno del alma. El pensamiento, desde luego, flota en el mundo de las *ideas*, vislumbrado por el génio de Platon. A las percepciones sensibles, á los conceptos abstractos del espacio y del género, que no se relacionan más que con el globo terrestre, suceden los *principios* de un valor universal, aplicables á la vida sin límites, lo infinito y lo absoluto, la esencia y la causa, lo bueno y lo bello, lo verdadero y lo justo, ideal de la razon que ilumina toda nuestra actividad presente, y que no desaparecerá de nuestro horizonte despues de la muerte. Merced á los datos de la razon, traspasamos el dominio de la observacion, nos remontamos de la parte al todo, de la tierra á la naturaleza infinita; de la humanidad del globo, á la humanidad del universo; del espíritu individual, al mundo de los espíritus, y estamos desde entónces en aptitud de adquirir el concepto científico de *Dios*, como principio del pensamiento y de la realidad. Fundada sobre el concepto de Dios, la ciencia se organiza en su conjunto, todos nuestros conocimientos se someten á un sólo y mismo principio, la filosofía deja de estar reñida con la religion

bien comprendida, los errores capitales y la duda atormentadora se borran gradualmente del espíritu, y por consecuencia, la misma organizacion y la misma religiosidad se introducen en la actividad del corazon y de la voluntad. La idea de Dios se hace el principio de todos los movimientos del alma y atrae á todos á la armonía. Esta es la verdadera *sabiduría*, union del pensamiento y del sentimiento, apoyada en el conocimiento de los elementos divinos de la vida, con la firme voluntad de hacerlos pasar de la teoría á la práctica.

El sentimiento se eleva y se extiende con el pensamiento. Bajo el imperio de la razon, se desenvuelve en todas sus manifestaciones superiores, como sentimiento religioso, moral, estético y social. Algunas afecciones benévolas y supra sensibles aparecian ya en el grado inferior de la cultura del alma. Pero entónces estaban incompletas y colocadas en oposicion con las afecciones vulgares y apasionadas; ahora se purifican, se coordinan entre sí, borran las desigualdades y las contradicciones de la vida del corazon. El ódio, la envidia, la venganza, el orgullo, son vencidos por el amor. La *caridad*, en fin, se dibuja como caridad universal, superior á la diversidad de cultos, de razas, de posiciones y aun de moralidad, como caridad para todos los séres, segun su naturaleza y su valor. Una voz interior nos dice: Adorad á Dios como Dios, con piedad; tratad á los animales como criaturas sensibles, con humanidad; amad á los hombres como á hermanos, con abnegacion, y dad más amor á los que tienen más necesidad: hé aquí toda la ley. La caridad así comprendida, es la señal de la madurez del corazon, como la sabiduría expresa la madurez del pensamiento.

La voluntad sigue la misma evolucion. Se desembaraza poco á poco de las influencias sensibles de placer y de interés para obedecer al *deber*. No hay aquí el placer y el interés reprobables por sí mismos, sino que están subordinados á la razon, y deben ser sacrificados cuando son contrarios al sentimiento moral. ¡Basta de debilidades, basta de acomodamientos con la conciencia! Es menester cumplir la *ley* de la voluntad por respeto á la ley; es menester hacer el bien, porque es bien; es menester llenar las obligaciones dictadas por la naturaleza de los séres racionales, sin condicion, sin vacilacion, sin compensacion que pueda resultar para nosotros. Tal es la *libertad* moral, suprema dignidad del hombre, por la cual podemos elevar el desinterés hasta el *heroismo* y hacernos como Dios

superiores al mal, en los límites de nuestra posicion. El hombre deja de ser esclavo de sus goces, de sus pasiones, de sus juicios; es dueño de sí mismo; reforma su carácter, lucha contra el mal, le subyuga, comienza la obra de su desarrollo moral, esto es; la obra de su salud y de su felicidad. La cualidad de la voluntad que hace el bien en conciencia, sin consideracion personal, es la *bondad*, que trae consigo la caridad y la sabiduría, virtudes correspondientes del sentimiento y del pensamiento, y se armoniza con ellas para acabar la perfeccion del espíritu. Inspirada por una inteligencia esclarecida y por el sentimiento de los derechos del sér racional, la bondad no se manifiesta por la inquisicion ejercida sobre la conciencia de otro, sino por la *tolerancia* para todas las opiniones sinceras, por la simpatía para los infortunios inmerecidos, por la piedad para los culpables, por el firme deseo de trabajar por el mejoramiento de sus semejantes, procurando su dignidad. Conforme con el sentimiento religioso, tiene *confianza* en Dios, y satisfecha de hacer bien, se relaciona con la Providencia para el éxito de sus obras.

Tales son los tres grados de cultura del espíritu humano. El desenvolvimiento de los hombres no es siempre completo en la vida actual: los unos se detienen en la cultura de la sensibilidad, los otros en la cultura del entendimiento. Es que no encuentran fuera, faltos de apoyo ó faltos de posicion social, condiciones favorables al cumplimiento de su destino. En el estado actual de la humanidad terrestre, la cultura del entendimiento, que dá el *talento* por el ejercicio de las facultades, es preponderante en los pueblos más adelantados. Mas la cultura de la razon jamás ha faltado en ninguna época de la historia: es el trato comun de los hombres de *génio* que llevan el talento hasta la virtud, en todas las carreras civiles, intelectuales ó religiosas. Las diferencias entre los grandes hombres consisten en las circunstancias individuales, en la desigualdad de cultura de los diferentes elementos de la razon, en la preferencia dada á los unos sobre los otros. Hoy el grado superior de cultura viene á ser á la vez más completo y ménos raro, gracias al perfeccionamiento de la instruccion pública y privada. Pero no debe creerse que los últimos límites que se pueden señalar al desenvolvimiento del espíritu en la vida actual sean el término fatal de la cultura humana. El espíritu queda siempre perfectible y puede aún perfeccionarse sin fin, cuando se eleva á la conciencia del fin racional de la vida. La verdad, la belleza, el bien, la justicia, son atributos de

Dios, atributos de un valor infinito, que el hombre puede realizar cada vez más en la vida, pero que jamás agotará.

Los diferentes grados de cultura unidos al principio de individualidad forman las *desigualdades* de los espíritus. Aparte de las propiedades comunes que son las mismas en todos, los hombres son desiguales entre sí como espíritus y como cuerpos. Cada cuerpo tiene su carácter, su temperamento, su forma, su constitucion; cada cuerpo tiene fuerzas, tendencias y una actividad propias, por las cuales es distinto de todos los otros cuerpos de la misma especie y que forman su idiosincrasia. Así, cada espíritu tiene su manera particular de pensar, de sentir y de obrar, y esta originalidad, independiente de las afecciones del cuerpo, penetra en todas las combinaciones cuantitativas y cualitativas de las facultades y dá al alma las aptitudes individuales y un destino particular que se llama *vocacion*. La individualidad marca una diferencia originaria y permanente entre los espíritus. Los grados de cultura, al contrario, establecen las desigualdades temporales y pasajeras. Todos los espíritus individuales deben pasar por las mismas fases de desenvolvimiento para realizar su destino, pero no sucede en el mismo momento: los unos son favorecidos aqui abajo por disposiciones y circunstancias felices, los otros son retardados por condiciones contrarias. De ahí los espíritus superiores y los espíritus inferiores en todos los géneros de la actividad humana. Entre un salvaje y un hombre de génio, la distancia es seguramente enorme, pero no es intransitable: el menor accidente puede precipitar el génio en la locura y elevar á un niño de las clases más ínfimas al nivel de las clases medias de nuestras sociedades. De una á otra extremidad de la escala social, no hay más que una diferencia de grado: es una cuestion de educacion, es decir, una cuestion de tiempo, gracias á la perfectibilidad de los séres racionales. Las separaciones de este género disminuyen á nuestros ojos de generacion en generacion; el equilibrio se establece cada vez más en las condiciones intelectuales y morales por la extension de la instruccion, sin que la individualidad pierda ninguna de sus ventajas. Si se tiene en cuenta la vida futura, las diferencias de cultura pueden con facilidad compensarse.

Las desigualdades que existen entre los espíritus dotados de razon no alteran su *igualdad* fundamental. Los escritores discuten todavía la cuestion de saber si los hombres son iguales ó desiguales. Nada tan sencillo, sin embargo; los hombres son iguales como hom-

bres, son desiguales como indivíduos. Así los espíritus son iguales, en tanto que tienen un conjunto de propiedades y de facultades comunes, pero son desiguales en cuanto al desenvolvimiento y á la aplicacion de sus fuerzas. Todos los espíritus que tenemos observados tienen la misma constitucion intelectual, afectiva y voluntaria; tienen la misma conciencia, la misma imaginacion, la misma razon, la misma libertad moral, más ó ménos cultivadas; están sometidos á las mismas leyes, tienen los mismos derechos y reconocen los mismos deberes, aunque no hagan el mismo uso de su libre albedrío; están, en fin, organizados sobre el mismo plan como séres de la misma *especie*. Esta especie no ha sido señalada por los naturalistas, pero se reconoce por los mismos caractéres que las especies vegetales y animales. La prueba de esta igualdad radical de los espíritus se encuentra en el *sentido comun*, expresion popular de la razon, dando en todo tiempo y en todo lugar las mismas respuestas á las cuestiones que interesan la vida práctica. Cualesquiera que sean las divergencias que existan entre los pensadores, no hay más que una voz en los pueblos antiguos y modernos para proclamar la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, el libre albedrío, la distincion del bien y del mal, de lo verdadero y de lo falso, de lo bello y de lo feo, la accion mútua del cuerpo y del alma, la existencia del mundo exterior.

De la igualdad de los espíritus, de la identidad de sus propiedades y de sus leyes, se sube sin esfuerzo á la unidad del mundo espiritual. Entre el mundo espiritual y el mundo físico reina la más perfecta analogía. El uno y el otro forman un todo; el uno y el otro encierran individualidades; por ámbos lados, las partes son semejantes al todo y obedecen á sus leyes. El mundo físico considerado en su unidad es la *naturaleza*. Todos los cuerpos tienen propiedades comunes y leyes comunes que llamamos leyes de la naturaleza. El mundo espiritual considerado en su unidad es la *razon*. Todos los espíritus tienen propiedades comunes y leyes comunes, que son las leyes de la razon, es decir, las leyes racionales del pensamiento ó del conocimiento, las leyes del corazon, las leyes de la actividad voluntaria ó moral. La razon ha sido presentida en este sentido en el λογος de los Platónicos, en el Verbo de San Juan, en la sabiduría increada de Fenelon y de Malebranche, en la razon impersonal de Víctor Cousin y de su escuela. Nuestra razon individual es su órgano incorruptible, como nuestros sentidos son los órganos

de la naturaleza. De ahí dos clases de intuiciones y de revelaciones para el hombre: las intuiciones sensibles y las intuiciones intelectuales, las revelaciones de la naturaleza y las revelaciones de la razon. Pero las diferencias subsisten entre las sustancias y las leyes de ámbos mundos. Los cuerpos se estienden en el espacio y despliegan una actividad encadenada y contínua, que se expresa bajo el nombre de *fatalidad*; los espíritus se concentran en sí mismos y manifiestan una actividad espontánea y voluntaria que asegura su libertad. Los unos y los otros se relacionan á su todo ó tienden hácia su centro; pero los unos cumplen fatalmento la ley de la gravitacion, miéntras que los otros se elevan libremente á la razon y cumplen sus leyes segun el estado de su conciencia ó el grado de su cultura. Por eso el mundo espiritual tiene ménos cohesion, pero más independencia que el mundo físico. Los espíritus no se agrupan uno con otro como los cuerpos por vía de agregacion; viven en sí mismos y para sí mismos y conservan este carácter en todas sus relaciones; son libres frente á Dios, frente á la naturaleza, frente á sus semejantes, frente al cuerpo al cual están unidos, frente á sí mismos, es decir, frente á sus antecedentes, buenos ó malos. El encadenamiento y la continuidad que se imponen irresistiblemente á la actividad de la materia son puramente voluntarios en la vida de los espiritus. Las leyes de la razon son imperativas, pero su autoridad no es más que moral: los deberes son quienes obligan á la conciencia, mas no determinan la voluntad.

El mundo espiritual, como sociedad de los espíritus racionales, es la esfera de la actividad consciente y libre, que tiene por objeto la realizacion del bien. Bajo este aspecto hay un *mundo moral*, en que el hombre concurre con la providencia al cumplimiento de los fines generales de la creacion. El fin de todas las cosas ó la causa final del mundo, como decia Aristóteles, es el *bien*. Aunque se haya abusado de las causas finales, la metafísica moderna y la teología están de acuerdo sobre el punto de que ningun elemento nocivo, ni aun inútil, se contiene en el plan del mundo, y que todo está dispuesto en vista del triunfo del bien sobre el mal, á pesar de los graves accidentes que resultan á veces del conflicto de los séres finitos, ó del uso que el hombre grosero puede hacer de su libertad. El bien es lo divino que se afirma en el universo. Cada sér trabaja allí á su manera, segun su naturaleza y sus medios; pero sólo el hombre, entre los séres finitos, tiene conciencia y sentimiento del bien

que hace; sólo el hombre puede hacer bien libremente, absolutamente, á vista de todos, para ejecutar una ley general del mundo. El bien efectuado con conocimiento de causa, es un *bien moral*, y el sér que así sabe hacerse superior á toda consideracion personal para obedecer á las leyes de la razon, es un *agente moral*, y merece el título de cooperador de Dios. Los hechos ó los fenómenos del mundo moral, son las acciones que contribuyen al cumpliento del bien en el tiempo y en el espacio sin límites, en el seno de todas las humanidades parciales que ocupan las regiones celestes. El mal moral, la falta ó el pecado, se borra progresivamente en este dominio, á medida que los espíritus penetran más profundamente en el conocimiento y en el sentimiento del bien. Teniendo en cuenta la cultura de todas las sociedades que componen la humanidad universal, se puede creer que el bien, como sistema de deberes, se halla completamente realizado bajo todos sus puntos de vista y en todas sus aplicaciones. Todo lo que es conforme á la naturaleza de las cosas, es un bien; de donde se sigue que el bien es el fundamento de la vida para todo sér que obre segun su naturaleza ó que desarrolle su esencia en tiempo y lugar, como convenga. En este sentido, la verdad, la belleza, la justicia, son otros tantos bienes, cuando se realizan en la vida, porque están plenamente conformes á la naturaleza inteligente, afectiva y voluntaria del hombre.

El mundo moral comprende todas las manifestaciones de la vida racional. Algunas de estas manifestaciones han sido señaladas en todos tiempos en la filosofía ó en la teología: la primera concierne á la ciudad de Dios ó á la sociedad de los espíritus; la segunda es la Iglesia de Dios ó la religion de los espíritus; la una y la otra son concepciones ideales que la razon nos permite entrever en el mundo moral, pero que sólo la metafísica puede establecer sobre bases sólidas. La *Ciudad de Dios* es la sociedad de los espíritus fundada sobre el principio absoluto del derecho, bajo el gobierno de la providencia. El *derecho* es un conjunto de condiciones que son indispensables para la completa realizacion del destino. Las condiciones de la vida racional son suministradas á todos en proporcion de la cultura de cada uno, aunque todos los espíritus no tengan conciencia del concurso de Dios en el descubrimiento de la verdad ó en la práctica del bien. Pero el derecho se produce además como justicia penal, como conjunto de penas y de recompensas propias á garantir la ejecucion de la ley. Puede permitirse creer que el remordi-

miento y la tranquilidad de conciencia que sanciona acá abajo, aunque imperfectamente, el cumplimiento de la ley moral, se desarrollan y se completan en otros globos, en razon de la cultura de los espíritus. Porque si la virtud no reclama pago, es, sin embargo, conforme á la justicia y al órden que halle tarde ó temprano su recompensa, que el mal sea castigado, y que la remuneracion y el castigo sean exactamente proporcionados al mérito y al demérito del hombre. No es menester adelanto para establecer la inmortalidad del alma. Muchos problemas antropológicos ninguna solucion satisfatoria recibirian, si la vida moral no tuviese sancion.

Pero el mundo moral no es solamente una sociedad espiritual; es además una comunidad religiosa. La unión íntima que existe entre el hombre y Dios en la vida actual, podria extenderse y llevar sus frutos á la vida futura. Hoy la conciencia y el sentimiento religioso son sin cesar interrumpidos ó violados por las necesidades de la existencia; en condiciones más favorables, en un grado de cultura más adelantado, no hay duda que la *religion* no recibe el mismo desarrollo que la moral y la justicia. Dios está presente en todas partes, pero se manifiesta generalmente en el espíritu y en el corazon de los justos que quieren vivir en la intimidad de Dios. Entónces es cuando la voluntad humana, en armonía con la voluntad divina, cumpliendo el bien y viniendo á ser extraña al mal, se eleva á la *santidad*, entónces es cuando el hombre, obrando en presencia de Dios y queriendo quedar digno de Dios, adquiere la verdadera *piedad* y goza de la felicidad que ha conquistado por sus esfuerzos. La religion es la intimidad, es el amor: la religion universal que envuelve todo el mundo moral en la adoracion de Dios, es la caridad universal.

Fácil es reconocer que el mundo moral, aunque escape á nuestros sentidos, y no podamos observar más que una pequeña parte, á causa de nuestras relaciones actuales con los espíritus, posee tanto valor y dignidad como el mundo físico. ¿No tiene además la misma *infinidad* y la misma eternidad? En efecto, concebimos el mundo espiritual como infinito en su género, desde que le aplicamos el principio de la *razon suficiente*, como hicimos con la naturaleza y con la humanidad. ¿Por qué no ha de tener más que un número determinado de espíritus? Ciertamente no es el espacio lo que ha faltado en la creacion de sustancias espirituales, porque el espacio concierne sólo á la materia; tampoco faltó á Dios poder para una

obra tan grande, porque Dios es infinito en todos sus atributos; ni presidió, en fin, la casualidad la eleccion de un número fijo de espíritus, porque la casualidad no es más que el concurso posible de causas independientes unas de otras, y por consiguiente nosotros no pensamos que los espíritus puedan tener otra causa que Dios: la voluntad divina es, pues, la que eligió un número de éstos preferente á otro. Pero la voluntad divina no es arbitraria, es perfecta, y por lo tanto en acuerdo con toda la naturaleza de Dios. Obrando voluntariamente segun lo que es, segun su esencia infinita, debe haber realizado Dios una infinidad de espíritus individuales. Sólo un mundo espiritual infinito es digno de la perfeccion divina. Por otra parte, los espíritus ¿no están destinados á unirse á la materia? Uno de los fines dê la creacion ¿no es que toda la naturaleza viva en union con la razon, que sea conocida, amada y gobernada por los espíritus racionales? ¿Y cómo los espíritus podrian bastar á este fin, si su número fuera limitado? ¿Qué seria el mundo sin las almas? Para resolver estas cuestiones basta representarse la naturaleza bruta ó salvaje y compararla con la naturaleza cultivada, enriquecida y embellecida por el hombre.

No solamente concebimos el mundo espiritual como infinito en su composicion, como compuesto de una infinidad de espíritus individuales; le comprendemos tambien como infinito en el tiempo ó como existiendo por toda *eternidad*. Ninguna sustancia sale de la nada. Si el pensamiento repugna á representarse un principio de la materia, ¿cómo podria imaginar un principio de la existencia del espíritu? La materia se trasforma por cambio de estados ó por vía de combinacion orgánica ó inorgánica, porque se halla formada de partes continuadas en el espacio y porque es divisible; pero el espíritu, que no tiene moléculas, que no puede descomponerse, no es susceptible siquiera de una trasformacion análoga á la de los cuerpos; no puede sino desarrollarse, engrandecerse, extenderse ó fortalecer su actividad, sin perder ninguna de sus facultades, sin adquirir ninguna propiedad nueva. En estas condiciones, el espíritu que existe, ha existido siempre, y no puede cesar de existir; el espíritu es una sustancia indestructible; puede pasar de un estado á otro, del sueño á la vigilia, de la salud á la enfermedad ó recíprocamente; puede encarnarse en un cuerpo ó en otro, por efecto del nacimiento ó de la muerte, pero no parece que pueda pasar de la nada á la existencia ó de la existencia á la nada. Veamos aho-

ra las diversas hipótesis imaginadas sobre el *origen de las almas*.

Entendiendo por *creacion* el ejercicio de la causalidad divina, la mayoría de los autores admiten la creacion de los espíritus y del mundo espiritual; pero unos consideran esta creacion como *eterna* y otros como *temporal*.

El sistema de la creacion temporal de los espíritus ha recibido el nombre de *Creacionismo*. Consiste en pretender que Dios saca las almas de la nada y las crea cotidianamente, cada dia, para encarnarlas en el momento de la concepcion. Rechazado por Orígenes, y sin resolver por San Agustin, ha sido admitido el sistema por la mayor parte de teólogos de la Edad media, aunque puede difícimente conciliarse con el dogma de la trasmision del pecado original. Las almas salen puras de las manos de Dios; el cuerpo donde entran no puede hacerlas responsables de una falta anterior á su nacimiento. ¿Cómo, pues, han de ser culpables y dañadas por el acto que no han ejecutado? Otros autores, para eludir estas contradicciones teológicas, sustituyen el hombre á Dios en el momento de la creacion temporal de las almas. Segun Tertuliano, el alma se trasmite de padres á hijos por la sangre, de suerte que todas las almas se hallaban implícitamente comprendidas en el primer hombre y han pecado en él y con él. Esta opinion, conocida con el nombre de *traducianismo* (*anima traditur cum semine*), tan sólo puede adoptarse por los materialistas, que consideran el espíritu como un producto de la materia. M. Huet la ha trasformado en nuestros dias, adoptando una generacion espiritual de las almas al lado de la generacion física del cuerpo: esta teoría se llama *generacionismo* (1). Ambas niegan á Dios el título de Creador del mundo moral y confunden la causa con la condicion en la aparicion de las almas. El hombre no crea sustancias.

Independientemente del dogma, la creacion temporal de las almas está sometida á las dificultades más enmarañadas. Segun este sistema, Dios viene á ser el servidor del hombre y por tanto su voluntad soberana como su virtud creadora están á merced de nuestras pasiones y de nuestros más groseros caprichos. ¡Quiere decir que la creacion de las almas es obra de la casualidad, puesto que la voluntad divina queda limitada á manifestarse segun las circunstancias ú ocasiones que el hombre le proporciona!

(1) F. Huet, *La science de l'esprit*, t. I, lib. II, cap. I. París, 1864.

No preside la sabiduría, la bondad, ni la justicia, la creacion de las almas. Si son nuevas, ¿por qué unas hallan en la familia donde nacen la felicidad, y otras ejemplos é influencias perjudiciales? ¿Cómo justificar la desigualdad de condiciones humanas que origina el acto de la encarnacion? ¿Cómo explicar las diversas disposiciones que los hombres traen al nacer en este mundo? Si son una prueba para las almas los cuerpos viciosos, ¿por qué las pruebas no son iguales, y cómo Dios puede medirlas? ¿Qué vienen á hacer, en fin, aquí bajo las almas que no están destinadas á vivir, cuyos cuerpos están condenados á muerte ántes de ver la luz, ó que no nacen más que para sufrir? ¿Dios crea las almas para el idiotismo.....? Siéndole conocidas á San Agustin estas dificultades, con perfecto conocimiento de causa no quiso ó no se atrevió á pronunciarse en la cuestion del orígen de las almas (1).

La teoría de la *creacion eterna* implica la *preexistencia de las almas*. Adoptada por los orientales, por Pitágoras, por Platon, por los Alejandrinos, por Orígenes, la preexistencia de las almas no podia, sin embargo, comprenderse racionalmente sino en los tiempos modernos, gracias á la reforma de la astronomía, porque se liga á todo el sistema físico y moral del Universo. Ha sido expuesta de la manera más sábia y más expléndida por Juan Reynaud. Los orientales unian la preexistencia á la *metempsicosis* y confundian el hombre con la bestia en las emigraciones del alma. Platon, Plotino y Orígenes llevados por el misticismo, consideraban la encarnacion del alma como una *caida*, en lugar de ver en ella un progreso, y tomaban el cuerpo por una prision y no por el templo del espíritu. La filosofía y la teología han disipado estos errores. Desembarazada de estas ligaduras, la preexistencia de las almas puede en adelante satisfacer todas las exigencias de la ciencia y del órden moral. Los hechos de la vida presente son la consecuencia de una actividad anterior, como igualmente el preludio de una actividad futura. Las regiones celestes son el teatro de estas vidas sucesivas. Todo se encadena en el espacio y en el tiempo. Puesto que la tierra no es el mundo, la vida terrestre no es toda la vida; la una y la otra descienden un grado en la gerarquía, pero realzan la grandeza del plan de la creacion; sus propios destinos se explican cuando se comprenden sus relaciones con el conjunto de las cosas: la tierra es un

(1) Juan Reynaud, *Terre et Ciel*, III, el primer hombre, 1854.

planeta, y la vida terrestre una etapa en la série de los desenvolvimientos del alma. La teolo:ía puede sacar partido todavía de esta concepcion, como lo prueba la explicacion dada por J. Reynaud al dogma del pecado original.

Sin duda la preexistencia tiene tambien sus dificultades. ¿Es eterna ó temporal? Muchos autores creen que la existencia del alma tiene un *principio* en el tiempo, aunque convienen en remontar este principio tanto como se quiera en el pasado. Mas entónces aparecen todos los misterios de la creacion temporal y de la creacion de la nada. ¿Por qué tal principio ántes que tal otro? Si las almas tienen edades diferentes, ha de haber una que haya precedido á todas las otras, y si la primera nace en un momento preciso de la duracion, habrá pasado un tiempo infinito entre el orígen de la materia y el orígen de las almas. ¿Por qué esta desigualdad entre el mundo espiritual y el mundo corporal? ¿Por qué la naturaleza ha de ser más antigua que la razon? ¿Cuáles eran su valor y su destino ántes de la aparicion de los séres racionales? La preexistencia eterna de las almas es más fácil de comprender, porque entra mejor en el plan del mundo y en la economía de la vida humana. El principio y el fin son dos límites que se atraen y se equilibran: todo lo que principia debe acabar; todo lo que acaba tiene principio, pero lo que no principia no debe acabar, y lo que no acaba no tiene principio. Los partidarios de la preexistencia temporal desconocen este principio, dando al alma un principio y ningun fin. La preexistencia eterna es más lógica: expresa que el alma existe *sin principio* en el pasado, como existe *sin fin* en lo futuro. La preexistencia corresponde á la inmortalidad. El alma tiene detrás como delante un campo sin límites: la vida presente está en medio del curso del tiempo.

La existencia eterna del alma se justifica por la psicología y se demuestra por la metafísica. La psicología prueba, en efecto, que existe en el alma alguna cosa que cambia ó llega á ser *otra*, y alguna cosa que no cambia ó queda *lo mismo*. El alma tiene una doble faz, una faz variable y fugitiva, que comprende nuestros actos ó nuestros estados sucesivos, y una faz inmutable, que concierne á nuestra esencia y á nuestras propiedades. La primera se manifiesta bajo el carácter del *tiempo*, forma de mudar; la segunda bajo el carácter de la *eternidad*, forma de lo inmutable. De ahí que el alma tenga un doble modo de existencia, esto es, un modo de existencia temporal y un modo de existencia eterna. La existencia temporal es

la vida con la actividad, el desenvolvimiento, el porvenir; la existencia eterna es la permanencia del sér, fuera de las variaciones y del tiempo. La vida, pues, no es más que una parte de la *existencia*: todo lo que vive existe, pero no todo lo que existe vive; la materia inorgánica, por ejemplo, tiene existencia, pero no tiene vida; los elementos químicos de nuestro cuerpo son arrastrados en la circulacion de la vida orgánica, pero su existencia es anterior á la vida del cuerpo y se conserva despues de la muerte.

Esta distincion entre la vida y la existencia precisa la cuestion de la preexistencia del alma.

El alma *existe* eternamente como la materia, y esta existencia es independiente de toda encarnacion; además, el alma es una sustancia simple, y como tal su esencia y sus propiedades, sin exceptuar la individualidad, son inseparables é indefectibles. La existencia eterna del alma es una existencia individual. En este sentido la metafísica confirma y extiende los datos inmediatos de la psicología, estableciendo un *principio eterno de individualidad*. En virtud de este principio, cada sér racional es un representante único ó un ejemplar original de la razon universal; cada sér racional es, pues, un elemento necesario en el conjunto de la creacion; su existencia llena un claro y su desaparicion dejaria un vacío en el conjunto.

Las dificultades de la preexistencia dependen del concepto de la *vida*, cuyas formas totales no conocemos. Se ha supuesto siempre que las metamorfosis de los insectos son un símbolo de las trasformaciones de la vida. Está permitido presumir igualmente, segun los fenómenos de la vida terrestre, que los estados periódicos de la vigilia y del sueño, determinados por las vicisitudes de los dias y de las estaciones, pueden extenderse además á la série de las encarnaciones del alma sobre las regiones celestes. ¿Por qué el estado de sonambulismo ó de doble vista magnética, que se une á los dos estados precedentes y los completa, no tendria tambien su aplicacion á las fases sucesivas de la vida humana? A falta de ciencia es necesario recurrir á la hipótesis, y ciertamente está autorizada cuando se trata de separar las objeciones que sólo tienen por fundamento nuestra ignorancia. Lo cierto es que la vida es infinitamente variada en sus manifestaciones siderales, y seria aventurado el juzgar por la vida de la humanidad sobre la tierra, la que no conocemos aun en toda su extension. A los que pretenden que la vida del alma sin principio en el pasado deja tras de nosotros un infinito del que no

sabemos darnos cuenta, tenemos derecho á responder que la vida anterior no es necesariamente idéntica á la vida presente; que hay una vida embrionaria y latente como hay una vida patente y desenvuelta; que hay una actividad desarreglada y sin continuacion como hay una actividad concentrada y armónica, y podriamos añadir que hay períodos ascendentes y descendentes en la série de las encarnaciones planetarias, como los hay en el círculo de cada vida limitada. Ignoramos el punto donde estamos, porque no vislumbramos acá abajo el magnífico desarrollo de nuestra vida entera, y probablemente es esta ignorancia la que no solamente embaraza nuestra memoria, sino que tambien nos impide penetrar el misterio de una vida sin principio.

El olvido de la vida pasada se explica por las leyes de la *memoria*. Las situaciones semejantes provocan el recuerdo; las situaciones opuestas provocan el olvido; el recuerdo y el olvido están en razon directa de la similitud ó de la oposicion de estados. Así es como se pierde la memoria de la vigilia al sueño, de la enajenacion á la salud, de la niñez á la edad madura, pero reaparece frecuentemente con vivacidad en la vejez, que tanta analogía ofrece con la infancia. Esta ley se aplica tambien á las encarnaciones sucesivas del alma, y, en consecuencia, el olvido en que estamos sumergidos en la vida actual, con motivo de los hechos ejecutados en la vida precedente, prueba tan sólo que estas dos vidas tienen caractéres antitéticos, sea que se opongan entre sí como la vigilia y el sueño, sea que pertenezcan á dos círculos diferentes de la vida espiritual. Por lo demás el olvido tiene sus ventajas como tiene sus inconvenientes; cuando un culpable ha tomado la resolucion de enmendarse, es bueno que pueda comenzar una vida nueva en un nuevo medio, y que no quede eternamente abrumado por sus recuerdos. Nada impide considerar el olvido como una gracia y hacerle entrar en un plan providencial de desenvolvimiento de las almas sobre la tierra. Nuestras relaciones son muy reducidas aqui bajo; tenemos necesidad de intermediario para ponernos en comunicacion con nuestros semejantes y con la naturaleza; estas son excelentes condiciones para una manifestacion enérgica de las fuerzas individuales. Pero el olvido de nuestros antecedentes, que asegura nuestra independencia frente á nosotros mismos, corresponde perfectamente á los elementos generales de nuestra posicion sobre la tierra. Pero guardémonos mucho de juzgar por nuestra posicion presente nuestra posi-

cion futura. Aunque los recuerdos se borren, la memoria como facultad es inherente al alma. Los recuerdos perdidos pueden encontrarse en otra fase del desenvolvimiento, como se reflejan en la vejez. Nuestras relaciones con los espíritus y con los cuerpos pueden extenderse y llegar á ser más íntimas en otro globo, y en estas nuevas condiciones el olvido no tendria la misma razon de ser. Si la vida futura, en vez de estar en antítesis con la vida actual, es el punto culminante de una série, la memoria puede iluminarse y proyectar las luces relumbrantes sobre el camino que hemos seguido en la sombra. Tengamos confianza en la providencia.

¿Es necesario aun responder á la obligada acusacion de *panteismo* que se dirige á la teoría de la preexistencia eterna? Leibnitz la habia comprendido bien en su hipótesis de las mónadas; la barrera contra el panteismo es el *individuo*, es la conciencia y el sentimiento de la existencia libre y personal. Afirmar un principio eterno de individualidad no es confundir á Dios con el mundo, ni absorber los séres finitos en el Sér infinito, es establecer un obstáculo eterno á la invasion del panteismo. La eternidad pertenece á todo lo que es inmutable como tal, al espacio y al tiempo, á la verdad y á la justicia, á la materia y al espíritu: es un rasgo de similitud entre la causa y el efecto, entre el creador y la criatura. Es menester no confundir la *eternidad* con la *infinidad*: la una es una forma de la existencia que puede convenir á toda sustancia finita ó infinita, en tanto que no cambia, que no muda, que permanece perpétuamente idéntica á sí misma; la otra es un atributo de la esencia, que sólo pertenece á lo que es único, ya se trate de una cosa única en su género, como el espacio ó el tiempo, la naturaleza ó la humanidad, ya del Sér uno y entero, que bajo todos aspectos es sólo y único. La eternidad no modifica la naturaleza de las cosas: lo infinito subsiste infinito, y lo finito queda finito, siendo todo eterno. La eternidad no es siquiera el tiempo infinito, aunque en el uso se entienda ordinariamente el uno por el otro; es al contrario un modo de existencia extratemporal, fuera de toda variacion, superior á toda sucesion. Solamente que lo eterno posee además, por causa de su inmutabilidad, la propiedad de ser valedero en todo tiempo; lo que no nace no perece; lo eterno no *muda*, *es*; permanece resguardado de los contratiempos ó presencia impasible el curso de las edades. En este sentido es como una creacion eterna es una creacion que subsiste para el tiempo infinito.

Hemos agotado las objeciones más sérias; quédanos por demostrar que la preexistencia del alma se armoniza con los hechos de la vida, á que ella sola puede dar una explicacion suficiente.

El hecho capital de la vida presente, el que decide en gran parte de nuestro destino terrestre, colocándonos en condiciones felices ó desgraciadas para nuestro desenvolvimiento, es la *encarnacion* del alma, es decir, su union con un cuerpo determinado. Todas las influencias de familia, de sociedad y de raza, que favorecen ó embarazan la cultura del espíritu, se dirigen inmediatamente al hecho del nacimiento. Y no obstante, nuestra entrada en la vida, tal como nos acordamos, no es un acto libre y consciente, sino un acto independiente de nuestra voluntad. Lo cierto es que todas las relaciones del alma con el cuerpo en la vida terrestre han sido establecidas sin nuestro concurso, que no está en nuestro poder el cambiarlas, contraer alianza con otro cuerpo organizado; en una palabra, que debemos sufrir nuestra situacion, cualquiera que sea, hasta el instante de la muerte, que es probablemente la señal de una nueva encarnacion. Si el alma es inmortal, la muerte es un *renacimiento*, y este renacimiento en otro medio tendrá sin duda las mismas consecuencias para nuestra actividad futura que el nacimiento para nuestra actividad presente. ¡Luego es verdad que no disponemos sólos de nuestra suerte! ¿Mas entónces, quién dispone de ella? La conciencia religiosa ha llamado á *Dios* y no la contradeciremos. Lo físico puede tener su razon en la naturaleza; lo espiritual en el espíritu; pero la union del espíritu con la materia es un fenómeno trascendente que no se deja explicar ni por las solas fuerzas del espíritu, ni por la solas leyes de la naturaleza. Es menester, pues, hacerse superior al mundo físico y al mundo moral para hallar la causa de la encarnacion de un espíritu; es menester reconocer á Dios como la causa eterna de la humanidad y la causa temporal de la union de tal espíritu con tal cuerpo.

Ahora bien; ¿esta intervencion de Dios en los actos más solemnes de la vida humana, el nacimiento y la muerte, está dictada por un puro capricho ó es conforme á los atributos que la religion se complace en dar al Criador? ¿Está de acuerdo con la sabiduría, con la caridad, con la justicia infinitas y absolutas? A la metafísica toca responder, cuando la experiencia calla. Mas si es verdad que Dios no puede obrar arbitrariamente, la preexistencia de las almas está demostrada y á un tiempo descubierto el misterio de la desigualdad

de las condiciones humanas, que subleva tantas conciencias honradas: todo se explica y todo se halla conforme á las leyes generales del órden moral.

En efecto; si la union del espíritu y del cuerpo para la vida presente es un acto de *justicia*, es una recompensa proporcionada á nuestros méritos ó un castigo equivalente á nuestras faltas; es la sancion de una actividad anterior, porque la actividad futura no es susceptible de imputacion. El principio de justicia exige que todos los séres reciban las condiciones de desenvolvimiento en armonía con su naturaleza y su educacion: las almas de la misma cultura reclaman condiciones iguales: las almas de cultura diferente, condiciones desiguales. La desigualdad de condiciones terrestres podria, pues, en buen derecho sorprendernos é indignarnos, si las almas fueran nuevas, porque entónces sus méritos serian iguales. Mas si las almas han practicado ya la vida y alcanzado las pruebas, la desigualdad es de derecho; léjos de ser una ofensa á la ley natural, es su confirmacion, porque entónces la vida actual es la consecuencia de la vida precedente, como la vida futura lo será de la presente.

Además, si la encarnacion del alma es un acto de *amor*, estemos contentos con nuestra suerte y no envidiemos la de los otros; bendigamos á Dios que dá á cada uno lo que merece, y recordemos que el castigo que impone no nos priva de medios de enmienda, como la recompensa que acuerda no nos dispensa de perseverar en el buen camino. Dios no es vengativo; ama aun á los que castiga; si no, la pena careceria de objeto moral y la justicia estaria en contradiccion con la caridad: unámonos, pues, á Dios por la caridad, y reanimemos á los que sufren.

En fin, si la alianza del espíritu y del cuerpo es un acto de *sabiduría*, estemos seguros de su perfecta concordancia con todo nuestro desenvolvimiento adquirido en la vida anterior y con todo el desenvolvimiento que alcancemos en la vida presente. Dios nos conoce mejor que nosotros mismos; sabe cuanto hemos hecho, cuanto podemos hacer, y dá á cada uno lo que mejor conviene á su situacion y á la mision que trae á este mundo. La historia de la civilizacion nos enseña harto claramente cómo los génios aparecen y llenan su cometido á pesar de los obstáculos y de los accidentes suscitados por el conflicto de las pasiones humanas. Pero decir que el hecho de la encarnacion está determinado por nuestro mérito y nuestra cultura, ¿no es decir que somos quienes decidimos de nuestra suerte?

Sin duda, en el sentido de que nuestra suerte depende del uso que hayamos hecho de nuestra libertad. No obstante, la eleccion de un cuerpo queda involuntaria para nosotros, y debe serlo á causa de la ignorancia en que estamos del mundo donde vamos á penetrar. Dios es quien en su sabiduría escoge la mansion y la familia en donde debamos vivir, segun nuestra posicion. Así se explica el concurso del hombre y de Dios en el hecho de la encarnacion; así cada uno queda al arbitrio de su destino, como conviene á los intereses de nuestra dignidad y á las leyes del órden moral, y á un tiempo el destino de cada uno se une al destino de todos, gracias al gobierno providencial de las almas: y así se descubre todavía la santa mision de la familia, teatro de las encarnaciones del alma.

La *familia*, en efecto, es uno de los órganos esenciales de la vida de la humanidad; es una institucion á la vez jurídica y religiosa, que interesa todo el destino individual y social del hombre; es ó debe ser el reino visible de la Providencia sobre la tierra. El matrimonio es la union indisoluble y perpétua del hombre y de la mujer, como la naturaleza humana es la union indisoluble y perpétua de un espíritu y un cuerpo en los límites de la vida terrestre. Y como la humanidad representa en el universo la plena armonía de la creacion, el matrimonio es en la humanidad una armonía más alta, creada libremente entre elementos armónicos. En esta institucion es donde reinan el amor, la sabiduría y la justicia; se desenvuelve la conservacion de la especie. La union de los esposos no es la *causa* de la encarnacion de un alma, sino la *condicion* bajo que se manifiesta la actividad superior de la naturaleza y de Dios. Los hijos, pues, no son propiedad de los padres; son un depósito confiado por Dios á su vigilancia y á su amor, ó más bien son los pupilos que los padres se obligan á respetar y hacer valer sus derechos segun las leyes del órden moral; porque los hijos tienen derechos que no derivan de los padres; tienen derecho á todo lo que es indispensable á su libre desenvolvimiento como hombres; tienen derecho á la palabra, á la educacion, á la instruccion, al trabajo, y los padres ningun derecho tienen contra el derecho de los hijos (1). Además, los hijos nacen con *aptitudes* naturales y especiales para la ciencia, para la industria, para el arte, para la enseñanza ó la predicacion.

---

(1) H. Ahrens. *Cours de Droit naturel*, 5.ª edic. Bruselas, 1860.

Estas disposiciones no vienen de los padres, quienes frecuentemente no las poseen y no saben comprenderlas; vienen de los hijos; porque toda disposicion adquirida es el fruto del trabajo ó del ejercicio, como lo prueba la experiencia. ¿Qué significan las aptitudes innatas que se manifiestan aquí abajo como *tendencias* á obrar en una direccion determinada, ó que preceden á todo ejercicio de nuestras facultades en la vida actual? Prueban la preexistencia del alma, porque son el testimonio de una actividad anterior ó la señal de un hábito inveterado; son al mismo tiempo un indicador de la manera que tendremos en la vida futura de llevar la responsabilidad de los hábitos, buenos ó malos, que adquiramos en la vida presente. Nada se pierde ni en nosotros ni en el mundo. Aun dado el caso de que el olvido cubriese nuestros actos, seriamos castigados por lo que hemos pecado, y recompensados por lo que hemos merecido. Las aptitudes acusan la *vocacion* ó el destino individual del espíritu. El deber de los padres respecto á este punto consiste en hacer despuntar la vocacion ó en preparar su desenvolvimiento por la cultura general del alma, en vista del talento que se anuncie. Entregarse á esta tarea, es cooperar de nuevo con Dios á la salvacion de la humanidad.

Mas no juzguemos con precipitacion la intervencion de Dios en el acto de la encarnacion. No llevemos nuestros prejuicios, nuestros errores y nuestras ilusiones á este grave debate. Apreciamos muy frecuentemente las cosas segun nuestras impresiones del momento, y estamos muy dispuestos entónces á tomar el bien por el mal ó vice-versa. Un accidente feliz nos hace el efecto de una desgracia, y un accidente funesto el de una dicha, si no tenemos en cuenta más que sus consecuencias inmediatas, si no atendemos más que á la posicion social sin considerar la reforma que los acontecimientos traen al espíritu y al corazon. No olvidemos que los intereses del cuerpo sólo tienen un tiempo limitado y que los del alma son eternos. Esto sucede sobre todo, respecto de la fortuna y de las dignidades en que la apariencia puede estar en contradiccion con la realidad; porque por una parte la fortuna vale por el uso que hacemos de ella para el propio perfeccionamiento y para el de nuestros semejantes; y por otra las dificultades de la vida hasta cierto punto provocan la ostentacion de las fuerzas del alma. No seamos, por consiguiente, los primeros en despreciar á los pobres, como si la miseria fuera un astigo impuesto por Dios, ni en estimar las riquezas, como si el lujo

fuera una recompensa dada al mérito. Examinemos el fundamento de las cosas y veremos que casi siempre en las más humildes posiciones es donde se encuentran, gracias al trabajo estimulado por la lucha, las mejores condiciones para adquirir la grandeza de alma, y que por el contrario las peores condiciones morales se hallan en las posiciones más envidiadas. Jesús nace en un establo, y no obstante no conocemos ninguna figura histórica que le sea comparable: los Césares nacen en la púrpura, y sin embargo nada es tan abyecto como la vida de algunos de ellos! El nacimiento y la consideracion de los contemporáneos no son, pues, el criterio del valer personal. El génio alguna vez tiene necesidad de obstáculos para darse á conocer, y tambien, excediendo á su época, debe alguna vez sacrificarse por el adelanto de sus semejantes. ¡Si acepta este sacrificio, es un héroe y recibirá su recompensa en otra parte! La teoría de la encarnacion permite comprender en qué sentido los hombres de génio son los *enviados de Dios.*

La vida actual no tiene otra razon que sus relaciones con una vida anterior y una vida futura. Las disposiciones individuales, la disparidad de condiciones sociales, la marcha providencial de la civilizacion no se explican sino por los antecedentes del alma. Los defectos del régimen moral de la tierra y el sentimiento de lo ideal que está en nosotros, se explican por lo que nos espera en lo venidero. Si el presente tiene sus raíces en el pasado, no dará flores más que en el porvenir. La preexistencia tiene por antítesis y por complemento la *inmortalidad del alma.*

La inmortalidad y la preexistencia reposan en las mismas consideraciones psicológicas y morales y pueden en consecuencia demostrarse la una por la otra. Si el alma existe ántes que el cuerpo, puede tambien sobrevivirle, y si la vida pasada está sin principio, la vida futura debe estar sin fin. No obstante, sin insistir sobre la cuestion y reconociendo que sólo puede resolverse científicamente en la metafísica, es necesario ver cuáles son los argumentos que se invocan en favor de la inmortalidad del alma. Estos argumentos son en número de tres y se deducen de la esencia misma de los séres racionales. Son la simplicidad, la perfectibilidad y la responsabilidad del alma humana.

El alma es, en efecto, una sustancia *simple,* indivisible, perpétuamente idéntica á sí misma, que pereceria por anihilacion, si el anihilamiento no fuera incompatible con los atributos de Dios y

con la naturaleza de una sustancia. La simplicidad parecerá una garantía tanto más suficiente contra la destruccion del alma, cuanto que los sábios vean el mismo carácter en los elementos de la química y hallen en esta ciencia la prueba de la eternidad de la materia. Sin embargo, esta comparacion enseña el lado defectuoso é incompleto del argumento. Los cuerpos simples son *eternos*, no *inmortales*; no tienen *vida*, sino *existencia*, y la inmortalidad ó ausencia de la muerte no concierne más que á la vida. La inmortalidad es la propiedad de un sér vivo, cuya vida no cesa jamás. A los materialistas pertenece el confundir todos los conceptos y conferir la inmortalidad á lo que no tiene vida (1). La simplicidad del alma establece, pues, la permanencia de la existencia, pero no asegura la continuidad de la vida: si la vida del espíritu se consumiera en la tierra, subsistiria sin provecho en estado de elemento; seria eterna, no inmortal.

Pero se añade que el alma no se aniquila, sino que se desarrolla en todos sentidos y jamás alcanza aquí abajo toda la perfeccion de que es capaz. La *perfectibilidad* completa en efecto el argumento sacado de la simplicidad: tiene relacion al tiempo, á la actividad, á la vida; es un atributo característico del hombre y vá derecho al objeto. El espíritu es indefinidamente perfectible, que cultiva la ciencia, el arte, el derecho ó la industria, jamás encuentra límite á su actividad; no se le puede decir: no irás más léjos; los trabajos de una generacion siempre son adelantados por la generacion siguiente; cada conquista en el camino de la verdad ó del bien dá orígen á nuevas conquistas; por más progreso que hayamos realizado, quedamos en posesion de un *ideal* que es infinitamente superior á la realidad. Léjos de aniquilarse en este trabajo, nuestras facultades parecen extenderse y fortalecerse por el ejercicio. Pero este objeto del espíritu que tiende hácia lo infinito y lo absoluto, que aspira á Dios, que pretende la perfeccion en todas las cosas, ¿este objeto se alcanza en la vida actual? No, ningun génio sobre la tierra, ni en la ciencia, ni en el arte, ni en el gobierno político ó religioso de los pueblos, ha podido cumplir todo el destino del sér racional; nadie ha podido alcanzar el ideal de la humanidad. ¿Qué debe inferirse de aquí? Que si está en la naturaleza de las cosas que cada sér llene la mision que ha recibido de Dios, es preciso que el alma tambien

(1) Büchner, *Fuerza y Materia*, II. *Inmortalidad de la materia*.

llene su mision; que si esta mision queda incompleta sobre la tierra, debe continuar en el cielo, y finalmente, que si realmente está sin límites, como la razon lo afirma, conviene se perfeccione en lo infinito. La vida sin fin, hé aquí la inmortalidad, ya pase enteramente en un mismo lugar, ó ya se divida en una série infinita de períodos particulares, de los que cada uno tendria sus dos límites extremos, como la vida actual.

A estos argumentos sacados de la naturaleza y del desenvolvimiento del espíritu, se une otra prueba sacada de la consideracion de la vida moral y del sentimiento de nuestra *responsabilidad*. Llevamos en nuestro interior una ley que nos prescribe hacer bien, y hacemos mal: el órden es violado. Conocemos que somos merecedores de castigo, y no obstante se nos colma de honores: el órden es violado por segunda vez. Al contrario otros, llenan sus deberes con abnegacion y en cambio reciben por precio de su virtud la vergüenza y la miseria: todas estas violaciones del órden moral sublevan la conciencia y nos harian dudar de Dios, si no fuera por la vida futura. Sí, la voz interior es tan poderosa, que á pesar de la realidad, persistimos en afirmar que la moralidad no es un nombre vano: no hay nadie que crea justo penar el bien y recompensar el mal; todos admiran los actos de sacrificio y deshonran la bajeza en el fondo de su corazon. El género humano está unánime en la expresion de este sentimiento; la sola diferencia que se puede hacer entre los antiguos y los modernos, entre los salvajes y los hombres civilizados, consiste en que la repulsion contra el mal se hace más enérgica á medida que la razon ejerce más imperio en la vida. De ahí esta conviccion irresistible y universal de que el desórden moral, á que asistimos, debe tener un fin, y que si el mal no es expiado en la tierra debe serlo en otra parte, y que el bien debe producir sus efectos en el cielo, si uno es desgraciado acá abajo. El restablecimiento del órden moral que reclama la conciencia, que encomienda la responsabilidad, que exige la justicia, implica, pues, una vida futura; y para que el bien y el mal produzcan sus frutos, para que la remuneracion y el castigo vayan á los que los han merecido, hace falta además que la vida futura no se abandone á los caprichos del acaso, y se coloque bajo la direccion de la Providencia. Kant ha dado la fórmula científica del sentimiento comun de los hombres, diciendo que la existencia de Dios y la inmortalidad del alma son los *postulados prácticos* de la vida moral.

Sin duda la más dulce recompensa del bien perfecto reside en la tranquilidad de la conciencia, y el castigo más terrible del mal consiste en los remordimientos. Pero por una parte, el hombre es un sér sensible al mismo tiempo que racional, y las circunstancias exteriores no son extrañas á nuestra felicidad; y por otra, ¿dónde estaria la recompensa del que sucumbe con heroismo sacrificando sus intereses al deber; dónde estaria el castigo del que pierde la vida perpetrando una infamia, si la ley moral no tuviese otra sancion que la conciencia? Se debe al ménos dejar á la conciencia el tiempo de despertarse y torturar al culpable, hasta expiar el mal. Sin duda el hombre de bien no obra por la esperanza de una recompensa, ni por el temor de un castigo presente ó futuro. Pero no invocamos las *intenciones* del agente; consideramos únicamente el *órden moral*. Sin obrar en vista de una remuneracion, se la puede merecer y es justo que se la obtenga. Conforme á todos los principios de la razon, la felicidad es la continuacion del bien realizado, y el tormento la continuacion del mal. No es menester más para motivar la vida futura, porque esta misma disposicion falta frecuentemente en la vida actual. Por lo demás el órden lógico que existe entre la observacion de la ley y la felicidad, entre la violacion de la ley y el tormento, no repugna á la estricta moralidad. Se hace tanto mejor el bien cuanto se hace con más abnegacion, y el goce que se siente es precisamente proporcionado al desinterés con que se obra; de donde resulta que se obtiene tanto más seguramente la felicidad, cuanto ménos se la busca. No existe, pues, la menor contradicion, si se tiene en cuenta la vida futura, entre estas dos proposiciones: que debe hacerse el bien por el bien sin ningun beneficio para sí, y que la felicidad pertenece de derecho á los que se conforman con sus deberes. Solamente, en atencion á la cultura actual del espíritu, las oscuridades de la vida futura son quizá favorables al desenvolvimiento de la moralidad. El sentido moral de los habitantes de la tierra estaria expuesto sin duda á funestas desviaciones, si tuviéramos una viva intuicion de las consecuencias de nuestros actos.

4.—El Universo y Dios.

Tenemos al presente el concepto del *Universo*, que resume los tres primeros objetos del pensamiento, el mundo espiritual, el mundo físico y la humanidad. El Universo no es para nosotros un todo

confuso, un caos donde se engolfan los séres y cuyo sentido nos escapa; es un todo organizado, lleno de órden y de belleza, segun el valor de la palabra *Cosmos*. El Universo comprende tres géneros distintos, los espíritus, los cuerpos y los séres formados por la union de un espíritu y un cuerpo, regularmente distribuidos segun la fórmula de la organizacion: unidad, variedad, armonía, en otros términos: tésis, antítesis y síntesis.

El Universo desde luego es *uno*, puesto que es el conjunto de todos los séres finitos ó de todos los géneros de la realidad. Cuando se habla de la *pluralidad* de mundos, no se trata más que de los astros habitados. En este sentido existen tantos mundos como se quiera. Una gota de agua puede llamarse un mundo por los infusorios que allí viven; pero entónces el mundo se toma por *un todo* que encierra una parte de séres, y no por *el todo* que encierra todos los séres creados. Los cuerpos forman un todo, que es la naturaleza; los espíritus forman un todo, que es la razon universal; todos estos séres se unen entre sí y forman un todo más vasto, que es el Universo, es decir, toda la creacion. El *Universo*, nótese la palabra, sólo se concibe como único, pues que es precisamente toda la diversidad de géneros y de indivíduos reducida á la unidad.

Sin embargo, no nos hagamos ilusiones. Esta unidad del mundo no es sino una *unidad colectiva*: es la unidad de una *suma*, el resultado de una adicion. El Universo es la coleccion de séres finitos, nada más: comprende el género naturaleza, más el género espíritu, más el género humano y las otras criaturas, si existen, que están constituidas por la union de un espíritu y de un cuerpo. El Universo carece de esencia superior á la esencia de la naturaleza, del espíritu y de la humanidad, lo mismo que una villa, una selva, un ejército, no tienen esencia fuera de los elementos que los componen. La esencia del mundo es precisamente la esencia de los géneros allí contenidos. Por eso estos géneros no tienen su razon en la esencia del mundo, sino en la esencia divina. Las diversas partes del Universo se explican solamente por Dios. Dios es, como veremos, quien confiere al mundo la unidad de la esencia.

La *variedad* en el mundo está realizada por el contraste de espíritus y cuerpos. El mundo espiritual y el mundo corporal son las dos mitades del Universo y opuestas entre sí segun la ley universal de la sexualidad ó de la polaridad. Estos dos mundos, coordinados entre sí, subordinados á Dios, están constituidos de tal suerte

que cada uno tiene sus cualidades marcadas y sus cualidades rudimentarias, acompañadas las unas del signo positivo, las otras del signo negativo, y las cualidades salientes del uno cuadran exactamente en las cualidades ocultas del otro. Ambos son la expresion de la esencia divina, pero manifiestan esta esencia de dos maneras distintas y originales, una bajo el carácter pronunciado de la esencia propia, de la espontaneidad y de la libertad, otra bajo el carácter pronunciado de la esencia entera, del encadenamiento y de la continuidad: lo que predomina en el primero se borra en el segundo, y recíprocamente, pero ninguno de los dos señala ninguna propiedad de la esencia. De ahí una série inagotable de analogías y diferencias, que ponen en todas partes á la Razon y la Naturaleza en antítesis, mostrando que se oponen aun en sus atributos comunes, y que se corresponden aun en sus atributos contrarios. De ahí tambien la secreta tendencia que impulsa la Razon y la Naturaleza, una hácia otra. El atractivo nace de los contrastes, é indica la necesidad que experimentan los séres de completarse. La Naturaleza se completa buscando las cualidades de la Razon que están muertas en su propia constitucion, y la Razon se completa introduciendo en su actividad libre el carácter de organizacion que pertenece á la Naturaleza. El espíritu y la materia son las determinaciones complementarias de la esencia, y representan la dualidad fundamental del mundo: pero esta dualidad, dominada por la unidad superior de la esencia, se convierte en armonía.

Las *diferencias* entre el espíritu y la materia brillan bajo todos los puntos de vista, en su posicion, en su actividad, en sus relaciones, en su desenvolvimiento, en sus productos y en sus leyes. El espíritu por el sentido íntimo vive en sí y para sí, bajo la forma de la concentracion; el cuerpo por la cohesion está abierto á todas las influencias exteriores y se extiende en el espacio bajo la forma de la espansion. El espiritu obra por sí con una espontaneidad absoluta que le permite resistir á toda solicitacion extraña; el cuerpo está determinado necesariamente á obrar segun el impulso que recibe, y persevera en el estado en que está, hasta que otra fuerza viene á modificar su situacion. El espíritu queda el mismo ó conserva su individualidad uniéndose á sus semejantes, cualquiera que sea esta íntima union; el cuerpo pierde sus propiedades distintivas, combinándose por la afinidad con otros cuerpos. Es, pues, siempre el yo, la identidad, la esencia propia la que predomina en el espíritu,

miéntras que la esencia entera ó la union de todo con todo predomina en la materia; pero estos predominios se desenvuelven sobre una base comun. Cada sustancia tiene su posicion, su actividad, sus alianzas; solamente que cada una manifiesta estas propiedades á su manera, segun su naturaleza, de suerte que puede decirse que el espíritu es á la materia como el sentido íntimo á la cohesion, como la espontaneidad á la inercia, como el amor á la afinidad.

La misma antítesis hay en el *desenvolvimiento*. El espíritu se desenvuelve él mismo segun su conciencia y bajo su responsabilidad en la direccion que le place escoger, con riesgo de extraviarse; cultiva á su gusto el pensamiento, el sentimiento ó la voluntad, y se dedica con preferencia á la ciencia, al arte ó á la vida política; obra en conformidad ó en oposicion con la naturaleza, con la sociedad, con Dios; es la causa directa é inmediata de cada uno de sus actos; de donde se deduce que puede siempre, cuando quiere, abandonar el camino del mal por el del bien y viceversa, esto es, enmendarse ó decaer. El cuerpo, al contrario, se desenvuelve de una manera constante, regular y contínua en el espacio y en el tiempo; estos estados sucesivos se encadenan entre sí y salen unos de otros, de modo que cada fenómeno es efecto de fenómenos anteriores y llega á ser á su vez la causa de los fenómenos que van á seguir; todos sus órganos obran unos con otros y unos sobre otros; todo concurre, todo conspira en el organismo, todo es solidario, todo es objeto y medio para todo; no solamente cada cuerpo forma un todo con sus partes, sino que el mismo cuerpo se une al medio en el cual vive y forma un solo todo con el conjunto de sus partes. Las moléculas se unen al cuerpo por la cohesion; los cuerpos terrestres se adhieren al globo por la pesadez; los astros se mueven en su órbita por la gravitacion; una misma fuerza centrípeta, una ley de centralizacion precipita todos los cuerpos hácia su centro y los reune seguidamente en un mismo todo. En la tierra, el reino inorgánico sirve de sosten á los reinos orgánicos; el reino vegetal y el reino animal se sostienen por su dependencia mútua. El animal es un aparato de combustion, el vegetal un aparato de reduccion; el primero consume oxígeno y produce ácido carbónico, el segundo consume carbono y produce oxígeno; el uno toma sus elementos de la atmósfera y de la tierra, el otro se los restituye (1).

(1) Dumas y Boussingault, *Statique chimique des êtres organisés*, 1841.

Este mismo equilibrio se encuentra en todas partes en el seno de la naturaleza, en las maravillas de lo infinitamente grande y de lo infinitamente pequeño. Por eso la actividad de la materia, siempre regulada y continua, no conoce ni arbitrariedad ni error. Las desviaciones ó las anomalías de la organizacion, objeto de la teratologia, provienen de una influencia extraña y están sometidas á leyes. Las matemáticas, que no sabrian fijar los actos caprichosos del alma, encuentran en todas partes su aplicacion en la naturaleza.

Las *obras* del espíritu y de la naturaleza ofrecen la misma oposicion. Las creaciones de la imaginacion y de la razon en la ciencia, en el arte, en la vida social, son producidas parte por parte, de una manera analítica y abstracta, y llevan el sello de la individualidad y de la limitacion del espíritu. Las creaciones de la naturaleza, al contrario, son producidas en su totalidad de una manera sintética y concreta, sin que le falte un detalle en la innumerable cantidad de sus partes y de sus relaciones. Por una parte todo está libremente calculado y relacionado punto por punto, pero ninguna composicion del espíritu reproduce completamente el profundo encadenamiento de los cuerpos organizados; por otra, todo está construido á la vez, todo está acabado sin esfuerzo, á pesar de la complicacion infinita de cada obra, eterno asunto de admiracion para los sábios. El espíritu es juntamente superior é inferior á la naturaleza: puede realizar una forma sin fondo, una parte sin todo, gracias á la abstraccion que le permite considerar cada objeto por separado; la naturaleza no puede hacer esto, debe llevar á término todo lo que principia, sin solucion de continuidad. Por eso el trabajo del espíritu tiene faltas y lagunas, aunque tiene tambien un carácter ideal, que falta á la realidad. El arte es más perfecto que la naturaleza en el sentido de que por la eleccion de las circunstancias expresa mejor los pensamientos y los sentimientos del hombre.

Los espíritus tienen sus *leyes* como los cuerpos; porque hay relaciones necesarias en la vida espiritual como en la actividad de la materia; pero la necesidad moral es enteramente opuesta á la necesidad física: la una es irresistible, miéntras que la otra no puede ejecutarse más que con el concurso de la voluntad. Los cuerpos obedecen necesariamente á las leyes del mundo físico y no tienen siquiera el pensamiento ni el capricho de sustraerse á ellas. Ninguna ley de la luz, del calórico ó del movimiento ha experimentado jamás la menor infraccion, ó al ménos ninguna infraccion ha sido

justificada en condiciones científicas; estas leyes se cumplen en todos tiempos, en todos lugares, que lo queramos ó no, y siempre de la misma manera en las mismas circunstancias. Cuanto más léjos se extienda la observacion es más decisiva bajo este aspecto, y la experimentacion la confirma anunciando exactamente los efectos previstos. En este sentido, nada de milagros: nada se hace en la naturaleza contrario á las leyes de la naturaleza. Esta constancia inalterable, este encadenamiento perpetuo y continuo de todo con todo se expresa con claridad en el *Hado*. La naturaleza, en efecto, es el reino de la ciega é implacable fatalidad, donde todo lo que sucede debe suceder. De ahí la posibilidad y á un mismo tiempo el límite del imperio del hombre sobre la materia. ¿Cómo ejecutar los trabajos de la industria y tambien el tratamiento de las enfermedades ó la preparacion de los alimentos, si no pudiéramos contar con certeza sobre la accion de las fuerzas de la naturaleza? Pero si todo es *fatal* en el mundo físico, todo es *libre* en el mundo moral. Sin duda el bien, la verdad, lo justo se imponen á la conciencia, y sentimos en nosotros la obligacion de cumplirlos; pero esta obligacion es un lazo voluntario, que depende de nosotros el formar ó romper. El espíritu está unido por sí mismo; si obedece á las leyes de la razon, es porque quiere. Este es el lado sublime de la vida moral, que el deber se haga y que se haga hasta con desprecio de nuestros goces y de nuestros intereses, caso de que no pueda hacerse más que por nosotros.

Tales son los dos aspectos del mundo, idénticos á los de la naturaleza humana. El hombre es uno; pero esta unidad de esencia se manifiesta de dos maneras diversas y equivalentes. El *espíritu* es la espresion de la unidad del *yo* bajo el carácter de la esencia propia, de la espontaneidad y de la libertad; el *cuerpo* es la espresion de la misma unidad bajo el carácter de la esencia entera, del encadenamiento y de la continuidad; en otros términos, el cuerpo es el *yo* exterior, el *yo* en el espacio, como el espíritu es el *yo* interior, el *yo* que se conoce y se posee. Por eso el espíritu nos es más propio que el cuerpo: es el *yo* mismo, el *yo* individual y personal, el *yo* uno é indivisible, mientras que el cuerpo es una vestidura pasajera tomada á la tierra y que debe quedar en la tierra. Esta misma antítesis de la esencia propia y de la esencia entera se reproduce en acciones débiles en la constitucion del espíritu y en la del cuerpo. La vida vegetativa y la vida animal, el tronco y la

cabeza, el *corazon* y el *cerebro*, son entre sí como el cuerpo es al espíritu, aunque ámbos estén penetrados del carácter fundamental de la naturaleza entera. El *pensamiento* y el *sentimiento*, la vida intelectual y la vida efectiva indican la misma oposicion en el espíritu, bajo el carácter fundamental que pertenece enteramente al espíritu. El pensamiento es el espíritu considerado en su esencia propia ó en su actividad independiente; el sentimiento es el espíritu considerado en su esencia entera ó en su actividad ligada y tradicional. Por eso, el pensamiento se dirige á la esencia propia de las cosas, y se determina como verdad y como error, segun que tiene su objeto ó que éste le falta; el sentimiento, al contrario, se aplica al objeto en su conjunto y se determina como placer y como dolor, segun que el objeto se halla en una relacion positiva ó negativa con toda la situacion presente del espíritu. De ahí tambien esta correspondencia tan notable entre el pensamiento y el cerebro, entre el sentimiento y el corazon, que demuestra que el espíritu y el cuerpo están organizados sobre el mismo plan y esplica su influencia recíproca.

La unidad y la dualidad de la naturaleza humana, son igualmente conformes á la observacion y al sentido comun. Una y otra, sin embargo, son impugnadas. La unidad del hombre está condenada por las doctrinas emanadas del *cartesianismo* que veian la esencia del espíritu y del cuerpo en el pensamiento y en la extension, y no comprendian que pudieran unirse entre sí sustancias tan heterogéneas. El *materialismo* y el *idealismo* escéptico, rechazan la dualidad del hombre. El primero, niega la existencia del espíritu en sí mismo y le considera como resultado del organismo, de la secrecion del cerebro ó del movimiento de la materia. El segundo, niega la existencia propia de la materia y la hace producto de la imaginacion, análogo á los fantasmas de nuestro delirio. Ambos reducen el hombre y el universo á la unidad, suprimiendo la antítesis del alma y del cuerpo, del mundo espiritual y del mundo físico. Por una parte, todo es materia; por otra, todo es espíritu, y en consecuencia, únicamente queda un sólo objeto al pensamiento: cuantos más contrastes, más armonía. Estas dos pretensiones contrarias se refutan la una por la otra. Ambas son simples ó esclusivas; pero la faz de las cosas que está abandonada en la oscuridad por la primera, es precisamente la que está puesta en evidencia por la segunda. La libertad, la personalidad, la vida racional que son des-

conocidas por el materialismo, son ensalzadas por el idealismo. Cada doctrina olvida un lado de las relaciones del alma y del cuerpo, sea la accion de lo físico sobre lo moral, sea la de lo moral sobre lo físico; pero el olvido es inverso y desde luego reparado. Definitivamente, ámbos confunden la relacion de causalidad, con la relacion de condicionalidad. De que el espíritu y el cuerpo marchen de acuerdo y se desarrollen juntamente como los esposos casados, se concluye que sólo forman uno y que no se puede establecer entre ellos más diferencia que la que existe entre la causa y el efecto. Muy bien, ¿pero dónde está la causa? Para los materialistas, es el cuerpo; para los idealistas, lo es el alma. Para nosotros, que probamos que el espíritu y el cuerpo obran y resisten uno sobre otro, vemos entre ellos una relacion de dependencia mútua ó bilateral, es decir, una relacion de condicionalidad y de ningun modo una relacion de causalidad.

La Naturaleza y la Razon, dotadas cada una de esencia propia, de vida propia y de leyes propias, quedan en antítesis; pero incompletas la una sin la otra, están destinadas á unirse en todas sus manifestaciones. El reino animal, distribuido sin duda bajo una multitud de formas en todos los globos habitables, representa la *union parcial* del mundo físico y del mundo espiritual. Semejante union, realizable bajo todos puntos de vista, en todas las mejoras favorables á la existencia, con todas las combinaciones posibles entre los órganos de la vida, se presenta naturalmente bajo el carácter de una multiplicidad infinita. Si cada especie terrestre expresa una faz particular de la union del espíritu y la naturaleza, es permitido creer que la misma idea está repetida, en todos los tonos y en todas las maneras, en todas partes donde halle las condiciones de su manifestacion. A estas variaciones de tipos se reduce el progreso en el círculo de la vida animal. La paleontología demuestra que el mismo astro puede llevar creaciones cada vez más perfectas, á medida que las condiciones exteriores de la vida se mejoren. Si estas condiciones se realizan más abundantemente en otras regiones celestes, el reino animal debe tambien desplegarse allí bajo formas más ricas y más elevadas. Pero el animal, privado de perfectibilidad, no puede salir de su esfera.

La *union completa* del mundo físico y del mundo espiritual se efectúa en la humanidad. Por eso la humanidad representa la *armonía* del universo, es decir, la *síntesis* de la creacion, donde los

dos términos antitéticos, la Naturaleza y la Razon, se penetran de una manera íntima y total. De ahí la unidad de la especie humana, opuesta á la variedad infinita de las especies animales. Esta unidad, que reside ante todo en la naturaleza misma del hombre, una é idéntica en todos lugares, no es incompatible con la hipótesis de los diversos centros de creacion. «Miéntras que los animales, dice Agassiz, son de especies distintas en las diferentes provincias zoológicas á que pertenecen, el hombre, á pesar de la diversidad de sus razas, constituye una sola y misma especie en toda la superficie del globo. Bajo este punto de vista, como bajo tantos otros, el hombre aparece como un sér escepcional en esta creacion, de la que es á la vez objeto y término (1).» La humanidad es al reino animal como la unidad á la variedad, como la luz á los colores, como el todo á las partes; la humanidad es la imágen perfecta del gran todo, el *microcosmos*, porque reune en sí todas las perfecciones que están diseminadas en el Cosmos. Debemos, pues, con los naturalistas modernos de Alemania, sobre todo con Carus, hacer de la humanidad un reino aparte, el reino humano, en lugar de hacer, con Cuvier, una division de la clase de los mamíferos, órden de los *bimanos*, próximo al de los cuadrumanos.

Las diferencias existentes entre el hombre y el animal son tan grandes en lo físico como en lo inmaterial. Como todas las fuerzas del mundo espiritual, el pensamiento, sentimiento y voluntad se equilibran y elevan á su más alto poder en el espíritu humano, de la misma manera todas las fuerzas de la tierra acumuladas en los reinos inferiores se compensan y manifiestan con nueva energía en el cuerpo humano. El animal siempre será un sér exclusivo, un organismo parcial ó incompleto, constituido por el predominio de un órgano y por la atrofía de los otros; sólo en el hombre todos los sistemas están plenamente acabados y desenvueltos en sus justas proporciones. Carus en su *Anatomía comparada*, divide el reino animal en tres ramas, señalada la primera por la confusion de funciones ó la carencia de una actividad central, la segunda por la preponderancia de los órganos de la vida vejetativa, la tercera por el desenvolvimiento marcado de los órganos de la vida de relacion: division genética conforme con la evolucion de la vida y basada so-

(1) Cf. A. Quatrefages, *Unité de l'espèce humaine*, XXI, teoría de Agassiz.

bre los tres tipos del *huevo*, del *tronco* y de la *cabeza*. Los animales de la primera rama, los *oozoarios*, corresponden á los radiados de Cuvier. Los de la segunda rama, los *corpozoarios*, comprenden dos clases, segun la antítesis del vientre y del pecho, las funciones de nutricion y de respiracion: los gastrozoarios ó malacozoarios, constituidos bajo el punto de vista del vientre y de los intestinos, y los toracozoarios ó entamozoarios, constituidos bajo el punto de vista del pecho y de los miembros; estos son los moluscos y los articulados de Cuvier. Los *cefalozoarios* de la tercera rama ó los vertebrados son los animales superiores en los cuales se acentúan, en fin, los órganos de la vida de relacion, los nervios, los músculos y los huesos. Pero estos órganos no se equilibran entre sí, ni con los órganos de la vida vejetativa; surjen nuevas preeminencias; todos los tipos inferiores vuelven á aparecer elevados á un nuevo poder, en el círculo de la vida cerebral. Los vertebrados tienen cuatro clases y acaban la progresion: 1, 2, 4; los peces repiten el tipo del huevo, realizado una primera vez y en el mismo elemento por los radiados, pólipos, é infusorios; los reptiles repiten el tipo del vientre y de la vida reptil, manifestada ya por los moluscos; las aves repiten el tipo del pecho y de la vida aérea, creada por los insectos; los mamíferos, en fin, son los verdaderos representantes del tipo de la cabeza y de los órganos sensoriales. Mas este aspecto superior de la organizacion animal no está realizado en unidad y en armonía por los mamíferos; esta clase se divide á su vez en órdenes, géneros y especies, y en cada seccion brillan nuevas preeminencias y nuevas relaciones entre los órganos. Sólo en el hombre el cerebro alcanza todo su desenvolvimiento, el sistema sensorial se manifiesta en toda su armonía, el cuerpo adquiere toda su simetría y el equilibrio se establece en todos los órganos de la vida vejetativa y de la vida de relacion. El hombre es el *organismo panarmónico* del mundo, y esta idea de la plena armonía en todos los elementos de la creacion, que expresa en todos tiempos y lugares la naturaleza de la humanidad universal, se imprime acá abajo en nuestra constitucion espiritual y física bajo las condiciones generales de la vida terrestre. Las especies animales vienen á ser los rayos esparcidos de esta espléndida organizacion. El hombre es en unidad todo lo que está representado bajo forma de colores ó de notas en las siete clases de la animalidad.

De aquí la eminente *posicion* de la humanidad en el universo.

El hombre como armonía del mundo físico y del mundo espiritual, se halla en relacion activa y pasiva con todo el conjunto de las cosas. Toda la creacion converge hácia él como hácia su *centro*, y él mismo converge hácia el Creador como hácia el principio de todo lo que existe. Por su posicion central, puede conocer y estimar el mundo de los espíritus, comprender y apreciar el mundo de los cuerpos, introducir el reino de la razon en la naturaleza y reproducir el reino de la naturaleza en la razon; puede, en fin, elevarse por el espíritu y por el corazon hasta Dios y unirse íntimamente á todo lo que es divino.

No se ha dicho, pues, sin motivo que el hombre está hecho á imágen y semejanza de Dios; en efecto, por la armonía de su naturaleza es plenamente semejante á Dios. Por una parte como sér de union de espíritu y cuerpo, el hombre es más que el mundo del cuerpo y tiene autoridad sobre él; hace producir á la tierra lo que sola no produciria; trasforma los pantanos, los eriales, los desiertos en campos cultivados, distribuye y quita las selvas, destruye las especies animales que le son hostiles y reduce las demás á la domesticidad, utiliza las fuerzas de la materia en sus máquinas; en una palabra, embellece, ordena y fecunda su globo por la *industria* y por la *agricultura*; le apropia á los fines de la razon, para el cumplimiento de su destino, y podrá un dia hacer un nuevo paraiso. Por otra, como sér de union de espíritu y cuerpo, el hombre es más que un puro espíritu: gracias á los aparatos de los sentidos y de la voz, se relaciona con el mundo exterior y con sus semejantes; puede representar la naturaleza como belleza y como verdad en la imaginacion y en la razon, crear el *arte* y la *ciencia*, y organizar la vida social sobre el plan de la organizacion universal. En fin, como sér de union de espíritu y cuerpo, el hombre tiene una posicion privilegiada en el centro del cosmos, que le permite entrar con Dios en una relacion íntima de personalidad á personalidad, de amigo á amigo, aspirando sucesivamente á lo divino y dejándole descender en su conciencia: puede gravitar libremente hácia su causa como los cuerpos gravitan fatalmente hácia el centro de su sistema y constituir la *religion*, como vuelta inteligente y afectuosa de la criatura hácia el Creador.

Así es como puede comprenderse bien lo que hay de superficial en las teorías materialistas que asimilan el hombre al mono. La religion, la ciencia, el arte, la industria resultan de la posicion cen-

tral del género humano y la justifican; ¿pero qué tienen de comun con la vida del bruto, y qué superioridad puede conferirse respecto á eso á los monos antropoideos sobre las otras especies zoológicas?

Tal es el Universo considerado en su unidad, en su diversidad y en su armonía. El Universo es un organismo: por eso representa en su conjunto un sistema para la ciencia, un poema y una sinfonía para el arte. ¿Pero dónde está la razon de este organismo? ¿Por qué existe y por qué es tal como es? Luego que se suscita esta cuestion, nos apercibimos de que el mundo no se basta á sí mismo y no agota la série de *los objetos del pensamiento*. Existe por lo ménos un pensamiento que no se halla comprendido en el concepto del mundo, y es Dios. ¿No es éste con efecto la causa del mundo y el principio de la ciencia? Así por lo ménos lo afirman la fé y la conciencia religiosa de todos los pueblos. Tratemos de esclarecer punto tan capital sin extralimitarnos de una introduccion á la ciencia.

Por la idea de *causa* es como la inteligencia se remonta del Universo á Dios. La causalidad expresa una relacion entre dos cosas de las cuales una está determinada por otra, segun su esencia: la causa y el efecto son los dos términos de esta relacion, como el principio y la consecuencia son los dos términos de la relacion de *razon* ó de fundamento. La causa es una razon determinante ó eficiente; cuando una cosa tiene su causa en otra, no está allí fundada solamente, como el corolario en un teorema de geometría ó como nuestra ignorancia en nuestra limitacion; es producida ó efectuada por otra. La razon implica ya una relacion esencial de capacidad y de subordinacion entre la consecuencia y el principio; la causalidad añade allí una relacion de determinacion entre el efecto y la causa. De ahí las fórmulas: el efecto está *en* la causa, *bajo* la causa, *por* la causa. Así es como los actos intetelectuales son producidos por el espíritu, subordinados al espíritu y encerrados en los límites de la esencia del espíritu; no están los objetos de nuestro pensamiento contenidos en el espíritu, sino la concepcion de estos objetos; nuestras concepciones, en efecto, son inmanentes y limitadas, aun en el caso de fundarse en el mundo exterior ó en lo infinito. Un sér puede obrar únicamente segun su naturaleza, conforme á sus propiedades; todo lo que extienda los límites de su esencia es imposible para él. Así los séres finitos tienen una actividad finita, y el sér infinito una actividad infinita; de la misma manera el espíritu obra espiritualmente y el cuerpo físicamente. De ahí una nueva relacion entre

la causa y el efecto, una relacion de similitud: tal causa, tal efecto. Los efectos idénticos suponen una misma causa; los efectos opuestos exigen causas diferentes.

La idea de causa es un principio racional que concebimos bajo el carácter de la necesidad y de la universalidad, y que aplicamos con razon ó sin ella á todo lo determinado. Se verifica sin cesar en los límites de la observacion, pero no depende de la experiencia, y la extendemos mucho más allá de los objetos de nuestros sentidos. Desde luego preguntamos la causa de un *fenómeno*, y como el efecto está necesariamente contenido en la causa y determinado por la causa, buscamos la causa en la naturaleza del sér que ha producido el fenómeno. La causa de los fenómenos de conciencia se hallará en la naturaleza del espíritu, la de los fenómenos de calórico ó de electricidad en la naturaleza del cuerpo. Pero aquí no se detienen nuestras investigaciones. Despues de haber hallado en un sér la causa de un fenómeno, queremos saber cuál es la causa de este mismo *sér*. Y como la causalidad expresa una relacion de capacidad y de determinacion, y un sér no está contenido en sí mismo ni determinado por sí mismo, debemos buscar la causa de un sér en todo superior, al que está esencialmente subordinado. Ningun sér es causa de sí mismo; si nó, seria ya á título de causa, cuando no lo está más que á título de efecto: ser causa de sí es sacarse á sí mismo de la nada, lo cual es contradictorio. De donde se sigue que la averiguacion de las causas nos obliga á remontarnos siempre de una esencia á otra superior, hasta llegar á la esencia infinita y absoluta que no sale de ninguna otra. Unicamente la causalidad, expresando la relacion del contenido al continente y del determinado al determinante, debe aplicarse á todo lo que es contenido en otra cosa, por consiguiente á todo lo que es *finito* ó limitado; pero debe pararse en lo *infinito*, que es todo y contiene todo en su seno. El efecto y la causa son entre sí como la parte al todo. La causa de un sér es el todo, de que forma parte. El concepto de la parte no basta al pensamiento y nos remite á un concepto superior. Esta necesidad del espíritu de completar sus conceptos es la que le impele á averiguar la causa de las cosas, y en el todo es donde halla la explicacion de cada parte. En consecuencia todo tiene su causa, excepto lo infinito, y el sér infinito es causa de todo, excepto de sí mismo.

Mas si lo infinito no tiene causa, ¿no estamos en un camino sin salida? ¿No hemos concebido el *mundo* como *infinito*, y entónces

puede tener una causa? ¿Para qué sirve Dios, si el Universo está sin límites? ¿No es el Universo el que es Dios, como asegura el panteismo?

La objecion se resuelve sin esfuerzo. Aunque la infinidad del mundo sea para nosotros una hipótesis, la aceptamos, para combatir de frente la dificultad. El Universo es, pues, infinito en cada uno de sus dominios; infinito como mundo espiritual, infinito como mundo corporal, infinito como humanidad, infinito en el tiempo y en el espacio, infinito por la innumerable cantidad de séres que contiene. Mas por infinito que sea, el Universo se compone en definitiva únicamente de séres finitos, de cuerpos, de espíritus y de séres organizados, distribuidos en géneros y en especies. La creacion es el reino de lo *finito*, donde la realidad espiritual ó material se resuelve en individualidades completamente determinadas. Solamente lo finito se multiplica ó se divide hasta lo infinito en el espacio y se desenvuelve hasta lo infinito en el tiempo. ¿Qué vemos en la tierra? Séres finitos. Y si existen otras tierras en las regiones del cielo, ¿qué séres pueden llevar? Aparentemente los séres finitos, ya que un astro representa un cuerpo limitado. Repetid los séres finitos sin fin en el espacio, dejadles obrar sin fin en la duracion, y tendreis el espectáculo del mundo.

Pero lo *finito* es inseparable de la imperfeccion, de la negacion, de la relacion y del mal. Un sér finito está necesariamente colocado al lado de otros séres, tiene su *interior*, y además un *exterior*; tiene su esencia, pero no toda la esencia. El *límite* es precisamente la línea de demarcacion que separa lo interior de lo exterior; los séres tienen sus confines ó sus fronteras como los Estados; y como los confines de un país se extienden de una extremidad á otra, el límite se determina á su vez como *principio* y como *fin*, segun que esté considerado de fuera adentro ó de dentro afuera. Luego todo sér limitado tiene principio y fin. La *magnitud* ó la cantidad consiste en la importancia del fondo encerrado en los límites: crece á medida que el interior aumenta ó el exterior disminuye; decrece á medida que el interior disminuye ó el extérior aumenta. Por consiguiente, la idea de cantidad se aplica á todo lo limitado. La magnitud de cada sér está en relacion con su esencia; su esencia es lo que es, es su lado positivo; pero como no tiene la esencia de todos los otros séres que coexisten con él, tiene tambien su lado negativo. Todo sér finito es afectado de *negacion*: tiene lagunas ó una falta de

realidad, porque no es más que lo que es, ó porque él no es todo; forma *parte* del conjunto de las cosas; es simplemente un miembro del organismo universal, y como tal *carece*, está privado de toda la esencia que excede á su propia naturaleza. Así está el cuerpo privado de la realidad del espíritu, y recíprocamente; y en general todo lo que se halla fuera de los límites de un sér es negativo bajo este aspecto; la negacion ó los defectos de cada sér se relacionan á lo exterior y varían con este elemento. Por eso un sér finito es necesariamente imperfecto y no sabria bastarse á sí mismo.

La *imperfeccion* es inherente á todo lo que no tiene la plenitud de la esencia; á todo lo que tiene defectos. Se descubre en la vida individual, bajo todas las formas del *mal*, por las falsas relaciones que se establecen entre los séres finitos, obrando juntamente en el mismo espacio y en el mismo tiempo, y prosiguiendo su fin cada uno á su manera. El espíritu humano tambien tiene sus defectos, como lo prueban la ignorancia, la pasion, la inmoralidad, la supersticion. Esto consiste en que el sér finito no tiene en sí mismo todas las condiciones de su desarrollo; tiene relaciones con el exterior, depende de todo lo que le cerca; en fin, es *relativo*, no absoluto. Dos de estas relaciones están, sobre todo, en considerar, por una parte, la relacion de dependencia recíproca ó coordinativa enfrente de otros séres que forman parte del mundo; por otra, la relacion de dependencia unilateral ó subordinativa enfrente de séres superiores donde está el orígen de la existencia. La primera es una relacion de *condicionalidad*; la segunda, una relacion de *causalidad*. Todo sér finito, sólo por ser finito, está necesariamente sometido á estas dos clases de relaciones.

Por consiguiente, si el mundo no es más que la reunion de séres finitos, necesita de una causa. No hay más en la *coleccion* que en los términos que la componen. Una selva y un rebaño tienen su causa, porque cada árbol y cada animal tienen la suya. Lo mismo puede decirse del mundo, donde viven y se mueven todos los séres creados. En todas partes del Universo, el pensamiento encuentra límites, lagunas, conflictos, disonancias, imperfecciones. Tenemos todos estos pensamientos, y ninguno satisface á la razon. A lo finito, oponemos lo infinito; á lo relativo, lo absoluto; al desórden, el órden; al mal, el bien; á la realidad, lo ideal; á la parte, el todo, á la variedad, la unidad. ¿Es que estos pensamientos más altos estarian sin *objeto*? ¿Puede haber partes sin todo, sonido sin armonía, colo-

res sin luz, fenómenos sin principio y séres sin causa? ¿Serán obra del acaso estas combinaciones maravillosas de la realidad que constituyen los espíritus, los cuerpos, los astros, los hombres, los animales y las plantas? La ciencia, el arte, la virtud, la justicia, la religion, serian el fruto del encuentro fortuito de los elementos! Hé aquí lo que la razon rehusa admitir, porque renegaria de sí misma, negando toda ley y todo plan en el organismo universal. Por eso, para obedecer las exigencias de su naturaleza y hallar la explicacion de las cosas, se eleva sobre el mundo y proclama la existencia del sér infinito y absoluto, en quien cesan toda negacion, toda contradiccion, toda imperfeccion.

Sin embargo, el ateismo no está vencido. ¿Debe salirse del mundo para hallar la causa de los séres finitos? ¿Es que la humanidad, el espíritu y la naturaleza, no llevan los caractéres de lo *infinito* y de lo *absoluto*, que se atribuyen á Dios? ¿Y por qué, si esto es así, afirmar la existencia de un Sér Supremo? El universo se basta á sí mismo: los espíritus tienen su causa en el mundo espiritual, los cuerpos en el mundo físico, y los hombres en la humanidad. ¿Qué más? Poca cosa, respondemos: sólo falta la causa de la naturaleza, del espíritu y de la humanidad. En efecto, estos tres séres son infinitos y absolutos, pero solamente en su género. La distancia es grande sin duda, entre el hombre y la humanidad, entre un cuerpo y la naturaleza, entre un espíritu y la razon universal; de una parte, tenemos séres finitos, colocados los unos al lado de otros y completamente determinados bajo todas las relaciones, es decir, indivíduos; del otro, las cosas que son *únicas*, y admitimos que todo lo que existe bajo el carácter de unidad, como Dios, el espacio ó el tiempo, es infinito y absoluto. Pero hay dos maneras de sér infinito y absoluto: una cosa puede ser única *en su género*, y entónces no estando limitada ni condicionada por otra realidad del mismo órden, es tambien infinita y absoluta en su género; despues una cosa puede ser única fuera y superior á todo género, única bajo todos aspectos y bajo todas relaciones, y entónces es tambien *completamente* infinita y absoluta; es absolutamente infinita é infinitamente absoluta. En otros términos, hay infinitos relativos y un infinito absoluto; hay absolutos limitados y un absoluto infinito.

Lo *infinito* designa siempre la realidad plena y entera, la omni-esencia, sin condiciones ni defectos, sin negacion ni restriccion. Lo infinito no tiene exterior y lo contiene todo en sí. Lo finito no está

coordinado á lo infinito, como un término que limita su contrario; lo finito está juntamente en lo infinito, bajo lo infinito, por lo infinito. Lo finito es á lo infinito como el fenómeno al principio, como el efecto á la causa. Sin lo infinito nada podria comprenderse en el mundo. Lo finito es la realidad restringida y disminuida, afectada de negacion; es la parte; lo infinito es la realidad misma exenta de toda negacion, es la afirmacion pura y simple, es el todo. Lo finito no se concibe sin lo infinito, como la parte sin el todo ó la negacion sin la afirmacion.

Lo infinito es uno, es el todo. Pero se presenta ahora la distincion señalada más arriba. Lo *infinito relativo* es *todo* en su género; lo *infinito absoluto* es absolutamente todo. Lo uno es toda la realidad de su género; pero nada más; no es todo lo que es; lo otro es la realidad una y entera, no es solamente esto ó aquello, un género ú otro, es todo lo que es. Lo infinito absoluto, es necesariamente único, ya que es simplemente el todo; pero los infinitos relativos son tan múltiples como géneros hay en la realidad. Así el espacio y el tiempo son infinitos, como formas de la coexistencia y de la sucesion. Dos infinitos no son de ningun modo contradictorios, con tal que sean relativos, porque se aplican á géneros diferentes. Decir que el espacio es infinito, es afirmar que es único y que posee toda la realidad de este órden. Esta infinidad, ninguna injusticia hace á la del tiempo, pues que se extiende en sentido inverso. Pero importa notar que cada una está *limitada* á su género y por consiguiente afectada de las cualidades inherentes á todo lo que es finito. Así, el espacio está limitado *en* su género y limitado *á* su género, es *todo* el espacio y *nada* más que el espacio; no es el tiempo, no es la humanidad, es cierta forma de la realidad; con relacion á todos los otros géneros, el espacio es exterior y negativo. Todo género es una *determinacion*, una faz de la realidad, una parte de las cosas. Lo que es infinito en su género, es determinado ó finito en otros aspectos. Lo infinito absoluto es completamente indeterminado, porque no es un género de la realidad, sino la realidad toda entera sin ninguna mezcla de negacion. Los infinitos relativos tienen, pues, el medio entre lo finito y lo infinito absoluto: lo finito es á lo infinito relativo como lo infinito relativo es á lo infinito absoluto.

Veamos ahora como el *Espíritu*, la *Naturaleza* y la *Humanidad* son infinitos. Puesto que son tres solamente, pueden ser infinitos de una manera relativa: son tres géneros de la realidad, son infini-

tos cada uno en su género. La Naturaleza es infinita como Naturaleza, pero no es más que la Naturaleza, no es el Espíritu ni la Humanidad. El Espíritu, es infinito como espíritu, y sólo á él corresponde todo el mundo espiritual, pero no otra cosa, no la Naturaleza ni la Humanidad. El Espíritu y la Naturaleza, son dos determinaciones de la realidad, de que la una contiene en su esencia una infinidad de espíritus individuales, pero solamente espíritus, y la otra una infinidad de cuerpos, pero nada más que cuerpos. El Espíritu y la Naturaleza son, pues, limitados el uno con relacion al otro: el uno es el contrario y el complemento del otro; ámbos son afectados de negacion y exteriores el uno al otro; ninguno de ellos puede bastarse plenamente á sí mismo, porque si el uno no era, el otro no seria más. El Espíritu y la Naturaleza son, pues, limitados el uno por el otro, como dos géneros coordinados que se escluyen. La humanidad es más limitada aun, ya que es formada por la union íntima y profunda de una parte de la Naturaleza con una parte del mundo espiritual. Desde entónces el Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad, aunque infinitos en su género, no pueden sustraerse á la aplicacion del principio de *causalidad*. Buscamos la causa de todo lo que es determinado, porque no hay parte sin todo, ni negacion sin afirmacion. Pero estas condiciones convienen á la vez á lo finito y á lo infinito relativo, con la restriccion de que el primero es completamente y el segundo parcialmente determinado. Si los séres finitos tienen una causa, los séres infinitos en su género tienen igualmente una causa, porque todo género es determinado, todo género forma parte de un todo más vasto, todo género es la negacion de la realidad ulterior. ¿Cuál es, pues, el todo del que el Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad son determinaciones?

Que el mundo reclama una causa y que estamos obligados á admitir esta causa, en virtud de las leyes de nuestra constitucion espiritual, es evidente desde que se han reconocido los diversos órdenes de cosas que componen el mundo. Además preguntamos, por qué hay espíritus, cuerpos y hombres, por qué tales séres, dotados de tales propiedades, y no otros séres dotados de propiedades diferentes ó contrarias. La sola objecion que se puede hacer contra la aplicacion transcendental de la idea de causa, es que esta idea es un elemento de *nuestra* razon, que nuestra razon no está quizá organizada en armonía con la realidad, y que así lo que es la verdad *para nosotros* no es necesariamente la verdad *en sí*. Kant ha des-

envuelto esta objecion contra la metafísica, y no podemos alejarla en una introduccion á la filosofía. Lo que queremos establecer para el momento es que siendo dadas las ideas de causa y efecto, de todo y parte, de afirmacion y negacion, que presiden en todos los séres racionales á todas las operaciones del pensamiento, debemos creer que el mundo tiene una causa, de la misma manera que creemos que la parte es menor que el todo y que dos líneas paralelas jamás se encuentran.

¿Dónde está ahora esta *causa del mundo*? Una de dos, ó está en el mundo mismo, ó bien fuera y sobre el mundo. La primera hipótesis no resiste al exámen, porque ninguna cosa tiene su causa en sí misma. Se podria replicar que el Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad son los géneros ó las partes, que el mundo es el todo, y que es en el todo donde las partes tienen su causa ó su razon. Se olvidaria que el mundo no es más que un *todo colectivo*, constituidos por dos términos antitéticos, el Espíritu y la Naturaleza, y por un término sintético, la Humanidad. La *suma* está formada por la reunion de sus partes, pero no dá la explicacion. Si el mundo tuviera su causa en sí mismo, el Espíritu tendria su causa en el Espíritu, en la Naturaleza y en la Humanidad; despues la Naturaleza tendria el mismo orígen y la Humanidad seguiria la misma marcha. De esta manera tres géneros distintos encontrarian recíprocamente su orígen unos en otros; cada género provendria á la vez de sí mismo y de un género contrario; la Naturaleza seria la causa del Espíritu, y el Espíritu la causa de la Naturaleza. Esto es demasiado absurdo. Queda, pues, la segunda hipótesis, que satisface plenamente la razon y la conciencia.

El mundo es el conjunto de séres finitos distribuidos en géneros. El *Espíritu* y la *Naturaleza*, como géneros contrarios, deben ser expresiones diversas y equivalentes de una realidad superior. Esta realidad superior es la esencia una y entera, la unidad absoluta de la esencia, que se manifiesta en el mundo conforme á sus propiedades. En todas partes la variedad tiene su razon en la unidad, como las partes en el todo, como los colores en la luz. Preguntar cuál es la causa del Espíritu y de la Naturaleza, es preguntar cuál es esta esencia una y entera, cuyas determinaciones más elevadas son el Espíritu y la Naturaleza; cuál es esta unidad suprema que se refleja en el universo bajo formas contrapuestas, cuál es, en fin, esta luz pura cuyos rayos se proyectan en el mundo espiritual y en el

mundo corporal. Si podemos comprender esta esencia una, infinita, absoluta, que envuelve todo lo que es y reduce todo á la unidad, sabrémos por qué hay un Espíritu y una Natureza, por qué comprendemos entónces que el Espíritu y la Naturaleza están precisamente *determinados segun los atributos* de esta esencia, por qué el uno la presenta bajo el carácter predominante de lo absoluto y el otro bajo el carácter predominante de lo infinito, así como los sexos son ejemplares de un mismo tipo tomado bajo el punto de vista del Espíritu y bajo el punto de vista de la Naturaleza. Puesto que el Espíritu y la Naturaleza son determinados, tratemos de saber *cómo* y *segun qué* son determinados para hallar su causa, y para tener á la vez la llave del enigna, es decir, la explicacion de la constitucion del mundo. Hé aquí el problema que hay que resolver, pero ahora sólo podemos abordarle por el método analítico.

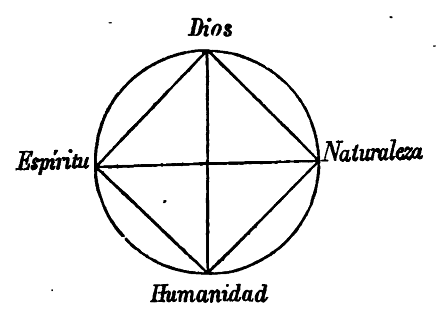
El Espíritu y la Naturaleza, como géneros coordinados, tienen su causa en una esencia superior que los contiene uno y otro y que determina sus caractéres opuestos. Pero ¿dónde está la causa de la *union* del Espíritu y la Naturaleza y por consiguiente de la *Humanidad*, la expresion más perfecta de esta union? La causa de esta union no reside ni en el mundo de los cuerpos, ni en el mundo de los espíritus, aunque la Humanidad forme parte del uno y del otro, porque la union de ámbas partes del universo es un hecho trascendente que traspasa la esencia de cada una de ellas. Si la Humanidad fuera la suma de espíritus y de cuerpos, su esencia no comprenderia más que la esencia de la Naturaleza y del Espíritu, y en estos dos géneros de realidad hallaria su orígen. Pero la Humanidad es la union de los contrarios, la fusion de fuerzas corporales y de fuerzas espirituales; esta union es la que hace la posicion privilegiada de la Humanidad y exige una intervencion superior. ¿Por qué el Espíritu y la Naturaleza no quedan confinados en sus géneros, como dos principios hostiles é inconciliables? Puesto que no hay nada en la esencia de la materia que la lleve hácia el pensamiento, nada en la esencia del pensamiento que lo incite hácia la materia, ¿por qué entran en *relacion* el uno con la otra, por qué se penetran, por qué obran el uno sobre la otra? Este comercio del Espíritu y la Naturaleza, esta comunicacion de sustancias heterogéneas que Descartes y Leibnitz rehusaban reconocer, no se explica por el mundo, y nos obliga á elevarnos más alto. La union proviene de la unidad y se descubre en los términos contrapuestos que tienen un orígen

comun, como lo prueba la observacion. Tal es el fundamento del atractivo de los sexos y de toda polaridad en el mundo. Si el Espíritu y la Naturaleza tienen una misma causa, deben tener un conjunto de propiedades comunes; y en efecto, tienen en comun la esencia, la forma, la existencia y todos los atributos que de allí derivan; si al mismo tiempo son opuestos entre sí, deben serlo segun las propiedades coordinadas de la esencia en que están fundados, y en verdad el uno está caracterizado por la esencia propia, la espontaneidad, la voluntad, la libertad; y la otra, por la esencia entera, la conexion, la continuidad, el encadenamiento de todo con todo; esta oposicion es exactamente la misma que existe entre lo absoluto y lo infinito. Desde luego el Espíritu y la Naturaleza están constituidos segun la ley de la polaridad: son á la vez contrarios y dotados de propiedades comunes, están hechos para unirse. La causa de su union se halla en la esencia superior de que son determinaciones. Así se explica la organizacion universal.

El Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad tienen, pues, una misma causa; esta causa es una esencia superior al mundo; esta esencia es una, infinita y absoluta. Tal es el resultado de nuestras investigaciones analíticas sobre el conjunto de las cosas. Todos nuestros pensamientos no están, pues, contenidos en el pensamiento del mundo. Es por tanto una necesidad de la razon humana en la averiguacion de las causas, escapar de los conflictos de los séres finitos, elevarse sobre las imperfecciones y los vacíos inherentes á todos los géneros de la realidad, concebir, en fin, más allá del Espíritu, de la Naturaleza y de la Humanidad *alguna cosa* más alta, alguna cosa primordial y fundamental, saber la realidad misma, la realidad pura y simple, la realidad absoluta y entera. Este algo que es más que el mundo, que es la causa y la razon primera de todo lo que existe, es el *cuarto objeto* del pensamiento. Ha sido reconocido en todas las épocas de la historia en las especulaciones filosóficas y en la conciencia popular, en todas partes donde el espíritu y el corazon han podido desembarazarse de la intimidad de las cosas sensibles. El pueblo lo ha llamado *Dios*; los pensadores le han llamado el *Sér*, el Sér por excelencia, el Sér de toda realidad, y este nombre le conviene más que cualquiera otro.

El concepto de Dios es el sólo que falta á la inteligencia, cuando se ha comprendido al mundo en su inmensidad; es el sólo tambien que se basta á sí mismo y que acaba ó completa todos los otros

pensamientos. Por eso importa fijarle con cuidado. Dios ha sido confundido ya con la Naturaleza, ya con el Espíritu; aun hoy en las doctrinas de Augusto Compte, es confundido con la Humanidad. El *materialismo*, el *ascetismo* y el *positivismo* son tres formas de un mismo error, que consiste en tomar la parte por el todo. Dios es más que la Naturaleza, más que el Espíritu, más que la Humanidad, más que la coleccion de estos tres géneros; es su causa comun, es la unidad fecunda de donde proviene toda la diversidad del mundo. El Espíritu y la Naturaleza están establecidos en *antítesis*; la Humanidad es la *síntesis* de la creacion; la *tésis* es Dios. Hemos visto que el mundo es solamente un todo colectivo, donde se manifiestan, bajo caractéres predominantes, las diversas determinaciones de la esencia, la esencia espiritual, la esencia física y su producto comun, la esencia humana. La unidad de la esencia, que no está en el mundo, está en Dios. Dios hace la unidad del mundo; es el lazo del Espíritu, de la Naturaleza y de la Humanidad; es quien comunica su esencia al Universo y quien la dá sin perderla. Todo lo que hay de real y de positivo en el mundo viene de Dios. Así se justifica el dogma de la presencia de Dios en todas partes. Dios es el Sér; el Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad son séres, es decir expresiones determinadas del Sér de los géneros. El sér, hé aquí la tésis que se desenvuelve en el Espíritu, en la Naturaleza y en la Humanidad. En la Naturaleza predomina el atributo divino de lo infinito ó la esencia entera; en el Espíritu predomina el atributo divino de lo absoluto ó la esencia entera; en la Humanidad todo predominio se borra, todo se funde en la armonía de la esencia. El Espíritu y la Naturaleza son semejantes á Dios bajo el punto de vista de los caractéres que los distinguen; la Humanidad es completamente semejante á Dios. Ninguna esencia en el mundo está, pues, separada de la esencia divina, ninguna se confunde tampoco con ella. La Naturaleza no es Dios, el Espíritu no es Dios, la Humanidad no es Dios, aunque Dios contiene tambien la Naturaleza, el Espíritu y la Humanidad en la simplicidad de su esencia. El cuadrado representa esta generacion del mundo; de Dios descienden separándose el Espíritu y la Naturaleza, que convergen despues hácia la Humanidad. El círculo es el símbolo de la esencia, una y entera que envuelve el Universo. La cruz simboliza los cuatro términos de la tésis, la antítesis y la síntesis.



Dios es la tésis, y la tésis es la unidad pura y simple de la esencia, de donde procede la variedad bajo la forma de antítesis. Pero Dios no es solamente *uno* del modo que el Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad, que son únicas cada una en su género; Dios es *absolutamente uno*, es el Sér sólo y único, sin segundo á su lado ni sobre él. Para la Naturaleza hay un *otro*, es el Espíritu: para Dios, nó. El mundo no es la antítesis de Dios, como nos figuramos cuando entendemos por Dios el Espíritu y por mundo la Naturaleza; Dios no tiene antítesis. Dios no es un género de realidad, sino la realidad toda entera, el todo, y el todo no puede concebirse sino con el carácter de unidad, bajo pena de contradiccion. Dios no es el género supremo, un sér superior á los otros, sino el Sér mismo, todo el Sér superior á toda comparacion. Dios no es tampoco infinito y absoluto á la manera de los diversos órdenes del mundo; es *absolutamente infinito* é *infinitamente absoluto*, y posee estos caractéres. Es absoluto é infinito, porque es uno; es todo lo absoluto y todo lo infinito, porque es la unidad misma de la esencia, es decir, la esencia sin restriccion ni limitacion, sin causa ni dependencia de ninguna especie. Para el Espíritu y para la Naturaleza, hay tambien límites y condiciones: para Dios, nó. Cada género tiene su exterior: sólo Dios no le tiene. La esencia infinita es la totalidad de la esencia, fuera de la cual nada existe, en que es todo lo que es. La esencia divina es bajo este título la *plenitud* de la esencia y es única bajo esta relacion. No debe jugarse con estas palabras y creer que

Dios no es infinito sino bajo ciertos aspectos; de una manera intensa, pero no extensa; en poder, pero no en realidad. Dios es infinito bajo todas las relaciones, es verdaderamente el todo, el todo uno y simple.

Dios es la esencia una, infinita, absoluta, fuera y sobre todo género. Esta esencia comprende tambien todo lo que es limitado, pero no tiene límites. El *límite* es el atributo de un sér que se opone á otros séres y que está considerado como tal. Pero Dios no es solamente esto ó aquello, un sér ú otro, es todo el sér y no es afectado en consecuencia por la limitacion de las criaturas. Del Espíritu se puede decir: él no es más que el espíritu, porque hay otra cosa; la misma expresion conviene á todo lo que es determinado, pero no se aplica á Dios. Así es como todo lo finito está en lo infinito, sin que lo infinito participe de las *imperfecciones* de lo finito. Las imperfecciones afectan lo finito como tal, porque los séres finitos tienen sus defectos y pueden entrar en falsas relaciones; pero la esencia divina está sin defectos y sin relaciones con otra esencia. El *mal* es un acto ó un estado contra naturaleza, que supone una *negacion* y no puede presentarse sino en la vida de los séres finitos. Dios está exento de todo mal, y libre de toda negacion. La negacion concierne nada más que á los miembros de una antítesis, en tanto que lo uno no es lo otro; pero Dios es todo, Dios es la tésis, Dios es la afirmacion una y entera, Dios es la perfeccion infinita y absoluta.

Tal es en pocas palabras el *concepto de Dios*. Es fácil ver ahora que este concepto es único y difiere completamente del concepto del mundo. Este se compone de géneros é implica necesariamente límites, negaciones, condiciones, imperfecciones; aquel es absolutamente simple y completo, comprende la realidad una y entera, y sólo excluye las determinaciones que lo restringen en los límites de un género. El mundo es un reflejo de los atributos divinos, pero con diferencias que disminuyen su claridad; en todas las partes del universo hay esencia, unidad, infinito, absoluto, afirmacion, perfeccion, pero estas cualidades se dividen y se combinan con sus contrarias; sólo Dios es la esencia, la unidad, lo infinito, lo absoluto, la afirmacion, la perfeccion sin restriccion ni mezcla. Dios es la luz, cuyos rayos se proyectan sobre el mundo. Los espíritus frívolos ó superficiales, aficionados á paradojas, ensayarian vanamente borrar este concepto de la conciencia ó presentarlo al vulgo como una preocupacion de educacion; no lograrian más que descubrir su ig-

norancia de las condiciones de la ciencia y de las necesidades del pensamiento. Querer explicar el mundo sin Dios es exactamente tratar de demostrar que hay partes sin todo, colores sin luz, armonía sin unidad, fenómenos sin causa y negaciones sin afirmacion.

De este concepto de Dios se deducen sin dificultad las *relaciones de Dios con el mundo*. Puesto que Dios es la esencia una y entera, el mundo no está fuera de Dios, sino *en* Dios; el mundo no está al lado de Dios, sino *bajo* Dios; el mundo no es por sí mismo, sino *por* Dios. Las relaciones del mundo con Dios son de capacidad, de subordinacion y de determinacion ó de causalidad: son las relaciones del efecto á la causa, de la parte al todo, las relaciones de la criatura al Criador. Pero deben entenderse estas relaciones de la manera más ámplia, prescindiendo de toda localizacion en el espacio y de toda sucesion en el tiempo. El mundo no está en Dios como un punto en el círculo, sino que está fundado en la esencia divina; es toda la esencia y pasa más allá del espacio infinito, porque el espacio es precisamente una forma particular inherente á la materia. No es Dios quien está en el espacio, sino el espacio quien está en Dios. El mundo no está tampoco bajo Dios, como la Tierra bajo la bóveda celeste, sino como la consecuencia bajo el principio ó como el determinado bajo el determinante. El cielo no está ya sobre nuestras cabezas, ni bajo nuestros piés; hasta que haya otra razon más sólida es menester dejar de figurarse que Dios habita en las alturas del firmamento. Dios está en todas partes, en la tierra como en el cielo, en el Espíritu como en la Naturaleza, en todas partes donde está la esencia, en todas partes donde se manifiestan lo bueno, lo bello, lo verdadero, lo justo. El mundo, en fin, no es por Dios como un efecto efímero que no brilla más que un instante, sino como la obra eterna de una causa eterna. Dios no vive en el tiempo, sino que el tiempo está en él, como forma de la vida universal.

Estas relaciones entre Dios y el mundo han sido frecuentemente previstas y aun fijadas con precision en la teología cristiana, cuando la teología ha querido abandonar la concepcion ascética á que la atraia la reaccion contra el naturalismo antiguo. Nada más frecuente en los escritos de los Padres de la Iglesia que la fórmula: *ex Ipso et per Ipsum en in Ipso sunt omnia*. La palabra *omnia* designa evidentemente todas las criaturas, corporales y espirituales; y los cuerpos no provienen de la esencia del Espíritu, sino de la esencia una y entera, orígen comun del Espíritu y de la Naturaleza. San

Anselmo lo afirma con claridad: *ex ipsa summa essentia et per ipsam et in ipsa sunt omnia.* Pero sobre todo desde Descartes es cuando la teología, llevada por la razon hácia lo infinito, experimenta la necesidad de desembarazarse de un espiritualismo muy estrecho. Escuchemos á Fenelon:

«Dios es verdaderamente en sí mismo todo lo que hay de *real* y *positivo* en los espíritus, todo lo que hay de real y positivo en los cuerpos, todo lo que hay de real y positivo en las esencias de todas las demás criaturas posibles, de que no tenemos idea distinta. Tiene todo el sér de cuerpo, sin estar limitado al cuerpo, todo el sér de espíritu, sin estar limitado al espíritu, y lo mismo las otras esencias posibles. De este modo es el *todo Sér*, que tiene todo el sér de cada una de sus criaturas, pero cercenando el límite que las restringe. Quitad todos los límites, quitad toda diferencia que estreche el sér en las especies, y moraréis en la universalidad del sér y por consiguiente en la perfeccion infinita del *sér por sí mismo.*

»Se sigue de aquí que no pudiendo ser estrechado el sér infinito en ninguna *especie*, Dios no es más *espíritu* que cuerpo, ni más *cuerpo* que espíritu; hablando propiamente, no es ni lo uno ni lo otro; porque quien dice estas dos clases de sustancias, dice una diferencia precisa del *sér*, y por consiguiente un límite, que jamás puede convenir al sér universal.

»¿Por qué, pues, decimos que Dios es un *espíritu*? ¿De dónde viene que la Escritura misma lo asegure? Es para enseñar á los hombres groseros que Dios es incorporal y que no es un sér limitado por la naturaleza material; es con el deseo de hacer entender que Dios es inteligente como los espíritus, y que tiene en sí todo lo positivo, es decir, toda la perfeccion del pensamiento, aunque no tenga su límite. Pero, en fin, cuando envia á Moisés con tanta autoridad para pronunciar su nombre y para declarar lo que él es, Moisés no dice: Aquel que es espíritu me ha enviado hácia vosotros; dice: Aquel que es. Aquel que es, expresa infinitamente más que aquel que es espíritu; aquel que es espíritu no es más que espíritu; aquel que es, es *todo sér* y es soberanamente, sin ser nada de particular. No debe disputarse sobre un equívoco.

»En el sentido en que la Escritura llama á Dios espíritu, convenimos en que lo es, porque es incorporal é inteligente; pero en el rigor de los términos metafísicos, debe resolverse que no es más espíritu que cuerpo. Si fuera *espíritu*, es decir, determinado á este gé-

nero particular de ser, no tendria ningun poder sobre la *naturaleza* corporal, ni ninguna relacion con todo lo que ella contiene; no podria ni producirla, ni conservarla, ni moverla. Pero cuando la concebimos en este género que la escuela llama trascendental, porque ninguna diferencia puede jamás hacer decaer su simplicidad universal, concebimos que puede igualmente *sacar* de su *sér* simple é infinito espíritus, cuerpos y todas las demás esencias posibles, que corresponden á sus grados infinitos de ser (1).»

Podriamos subrayar todas las palabras de este pasaje de uno de los más ilustres príncipes de la Iglesia, porque todas están en perfecta armonía con lo que acabamos de afirmar sobre la naturaleza de Dios y sobre sus relaciones con el mundo. En el mismo capítulo Fenelon añade: «Concebimos un sér que soberanamente es *uno* y soberanamente *todo*. No puede ser reducido á ninguna manera de ser. Su diferencia (su determinacion) es de no tener. Todo lo que se añade á la palabra *sér* disminuye su sentido. Dios es, pues, el sér. El sér es su nombre esencial, glorioso, incomunicable. Todas las especies de séres están en él como en su orígen. Todo lo que él tiene de sér, de verdad y de bondad en cada una de las esencias posibles dimana *de él.*»

El P. Malebranche tiene el mismo lenguaje: «No se debe llamar tanto á Dios un *espíritu* para demostrar positivamente lo que es, como para significar que no es material. Es un sér infinitamente perfecto, de que no se puede dudar. Pero como no debe imaginarse, con los antropomorfitas, que debe tener figura humana, á causa de que parece la más perfecta, aun cuando la supusiéramos corporal, no es preciso tampoco pensar que el espíritu de Dios tenga pensamientos humanos y que su espíritu sea semejante al nuestro, á causa de que no conocemos nada más perfecto que nuestro espíritu. Debe ántes creerse que, como encierra en sí mismo las perfecciones de la *materia* sin ser material, puesto que es cierto que la materia tiene relacion á alguna perfeccion que está en Dios, comprende tambien las perfecciones de los *espíritus* creados sin ser espíritu, de la misma manera que concebimos los espíritus; que su verdadero nombre es *Aquel que es*, es decir, el *sér* sin restriccion, todo sér, el sér infinito y universal.

---

(1) Fenelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, cap. V.

»La *sustancia* divina está en todas partes, no solamente en el universo, sino infinitamente más allá; porque Dios no está encerrado en su obra, sino que su obra está en él y subsiste en su sustancia, que la conserva por su eficaz omnipotencia. Cuanto somos está en él; en él tenemos movimiento y vida, como dice el Apóstol: *In Ipso enim vivimus, movemur et sumus.....* Todo está en Dios. Los espíritus están en la razon divina y los cuerpos en su inmensidad. Unos y otros participan del *sér* divino, Dios, que les dá su realidad, la posee, porque posee todas las perfecciones de las criaturas, sin sus limitaciones (1).»

Nélis, obispo de Ambéres, expresa los mismos pensamientos con más vigor: «*Dios lo contiene todo* sin poder ser contenido en ninguna parte, y el universo, que no presenta límites á mi imaginacion asombrada, se reduce ante los ojos de su autor á las dimensiones de un átomo, á la simplicidad de una mónada. *Dios es todo.* Ante él, la criatura, esa nada engañosa, desaparece y ninguna señal deja de su error. Tomo aquí las palabras del más religioso de nuestros sábios.

»Y no es aquí un sentimiento puramente de afecto, un lenguaje patológico, una metáfora; es una expresion justa y literal, es una gran verdad física, enunciada sin énfasis. *Dios no es nada*, ó, en el sentido más natural y verdadero, *es todo*, lo produce todo, lo contiene todo, obra en todo y en todas partes. A cada instante dá el sér á todo lo que recibe, con todo lo que acompaña el sér. Es el primer motor de toda accion, la vida de cada pensamiento. El tiempo y el espacio nada son más que modos en él, ó relaciones, que coexisten necesariamente con las criaturas, nacidas imperfectas, mudables, pero perfectibles. En fin, lo dice todo, lo pasa todo, Dios está en nosotros (*est Deus in nobis*); está más cerca de nosotros que lo estamos nosotros mismos (2).»

No parece, pues, que nos separémos de la filosofía cristiana sosteniendo que Dios no es ni un sér *individual*, como le representa el arte, ni un *género* de la realidad, opuesto á la materia, como enseña la teología vulgar, sino que es el *sér*, el sér puro y simple, el sér uno y entero, y deduciendo de este concepto que el mundo está bajo

---

(3) Malebranche, *Recherche de la vérité*, lib. III.—*Entretiens sur la metaphysique*, VIII.
(2) Nélis, *L'Aveugle de la Montangne*, Conversacion VI.

todos aspectos contenido en Dios, subordinado á Dios y determinado por Dios. Pero nos alejamos demasiado de la tradicion monacal y de la concepcion ascética de la vida que reinaba en la Edad-media. Este punto es importante y entraña graves consecuencias. Si Dios no es un puro espíritu, es menester que el *sentimiento religioso* se trasforme, que deje de manifestarse como menospreciando la materia, como desdeñando las relaciones de familia, como violacion de los deberes de la sociedad civil y política, es menester, en fin, que se armonice con todas las aspiraciones generosas del corazon. La naturaleza está penetrada del espíritu divino; los antiguos lo sentian y los modernos marcan cada vez más en la ciencia las armonías de la creacion. La familia es el hogar bendecido por la Providencia, donde deben nacer todas las afecciones y todas las virtudes. La sociedad es el templo del derecho que protege el cumplimiento de nuestro destino terrestre. Estas grandes instituciones divinas y humanas no deben rebajarse en nuestro espíritu por un sentimiento, cualquiera que sea su poder Los movimientos del corazon, dependen de los de la inteligencia. La colision que estallaba entre el sentimiento de Dios y los sentimientos del mundo, dependia en el pasado de una nocion esclusiva de Dios. Comprendido Dios como el *sér* uno y entero que contiene en sí la Naturaleza, el Espíritu y la Humanidad, toda hostilidad cesa y el sentimiento religioso, léjos de rechazar ninguna inclinacion legítima, consagra y purifica todos los demás sentimientos.

Sin embargo, el concepto de Dios, como Sér de toda realidad, no carece de dificultades. ¿Cómo conciliar con esta doctrina los atributos que la teología se complace en reconocer en Dios y la preeminencia que le otorga sobre el mundo? ¿Cómo impedir que el pensamiento de Dios se confunda con el del Universo y que el sentimiento religioso se disperse hasta lo infinito por la creacion? ¿Cómo, finalmente, escapar del *panteismo*, siempre pronto á coger á los que abandonan el dualismo? Sabemos que Dios y el mundo no son dos géneros contrarios; pero si Dios es todo, ¿no es tambien el mundo, y no es preciso confesar que los dos forman precisamente uno? La misma dificultad se ha presentado bajo otra forma, con motivo de las condiciones de la ciencia, como sistema ó como organismo. La ciencia, hemos dicho, exige unidad, variedad y armonía; un todo, partes y sus relaciones, relaciones de distincion y de union, á fin

de que la variedad y la unidad se mantengan, relaciones de capacidad, de subordinacion y de razon, á fin de que todos los conceptos se aseguren á un sólo y mismo pensamiento, que es el principio de la ciencia. ¿Pero cómo el principio, que es todo, puede ser la razon de alguna cosa? Colocándonos ahora bajo el punto de vista de los objetos del pensamiento, preguntamos de nuevo, cómo Dios, que es todo, puede distinguirse todavia de los diversos órdenes de la realidad.

Anteriormente hemos separado la objecion, considerando el todo primero en su *unidad indivisa* y despues en su *unidad superior*; bajo el primer punto de vista, el todo es pura y simplemente el todo, indeterminado, sin distincion de partes; bajo el segundo, el todo es determinado, el todo, como tal, es comparado á las partes como tales, y debe distinguirlo allí. Así es como la luz se presenta ante todo al pensamiento como una cosa indivisa, como una propiedad indeterminada sin ninguna mezcla de rayos; pero luego que ha sido descompuesta por el prisma, es opuesta á su contenido y hacemos una diferencia entre la luz y los colores, entre el todo como tal y las partes como tales. Esta diferencia resalta desde que se ha reconocido por el análisis la diversidad que hay encerrada en la unidad. Recordamos que el concepto de la unidad es anterior al de la variedad; en estas condiciones, es la unidad indivisa, en que nada aparece como distinto: así es como tenemos conciencia de la unidad de nuestra naturaleza, ántes de saber que somos espíritu y cuerpo. Pero la unidad no escluye la variedad, y cuando contiene dos términos que se oponen entre sí, no se borra, no se absorbe, queda superior á esta antítesis, la domina y ejecuta la union de las partes; en estas condiciones la unidad superior ó determinada, es la unidad como tal, que se separa de la variedad que se apercibe bajo ella; así es como decimos que el espíritu no es el hombre, que el cuerpo no es el hombre, que el hombre, como tal, es superior al espíritu y al cuerpo, que es el sér en que el espíritu y el cuerpo se unen. El espíritu y el cuerpo, son dos determinaciones equivalentes ó paralelas de la unidad de la naturaleza humana. Además no podemos decir: el espíritu es el hombre, porque dejaríamos entender que el hombre no es otra cosa que un espíritu; pero podemos decir: el espíritu es el hombre *en parte*, es el hombre bajo una relacion, es el hombre considerado en su actividad propia, voluntaria

y libre. Si queremos convertir este juicio, dirémos: el hombre es *además* un espíritu, para no hacer creer que es *solamente* un espíritu ó que es un *puro* espíritu. Dirémos del mismo modo que el cuerpo es el hombre en parte, que es el hombre considerado en su actividad contínua, encadenada y fatal, y convirtiendo, dirémos que el hombre es además un cuerpo. En todos estos juicios particulares, hemos tenido cuidado de conservar la distincion entre el todo y las partes; el todo es el hombre, las partes son el espíritu y el cuerpo; y como la unidad del hombre no es destruida por la dualidad de nuestra existencia espiritual y física, podemos afirmar que el hombre, como tal, es superior á la antítesis del espíritu y del cuerpo.

La misma distincion se aplica á las relaciones de Dios con el mundo. Dios es á la vez la unidad indivisa de la esencia y la unidad superior de la esencia. Esta distincion ha sido entrevista en las especulaciones metafísicas y teológicas, porque corresponde exactamente á los dos puntos de vista de la *inmanencia* y de la *trascendencia*. La unidad indivisa es la exencion pura y simple, es la realidad una y entera, es el todo sobre toda distincion entre los diversos órdenes de cosas: bajo este respecto, Dios es completamente indeterminado; es el *Sér*, es todo lo que es, es inmanente en todas las cosas. La unidad superior es la esencia una y entera.que como tal se opone á los diversos géneros de realidad, es el todo que como tal es superior á las partes; bajo este aspecto, Dios es determinado, no es el Espíritu, no es la Naturaleza, no es el mundo, es el *Sér supremo*, es superior á todo lo que es particular, es trascendente al mundo.

El carácter de una doctrina orgánica está en conciliar estos dos aspectos de la divinidad que no han cesado de combatirse en la historia: la inmanencia y la trascendencia, la indeterminacion y la determinacion, la unidad de la esencia y la variedad de las cosas. El pensamiento más simple es el de la *unidad*; Dios es todo, todo es uno; el mundo es una emanacion de la sustancia divina; el cielo y la tierra, el agua y el fuego, todo está lleno de Dios. Es el pensamiento del *panteismo* oriental y del politeismo griego. El panteismo es una teoría profunda, pero simple; se resuelve por la primera intuicion de las cosas y se dispensa de todo análisis. Si todo es uno, todo se *confunde*; los géneros, las especies, los indivíduos no son más

que una ilusion del espíritu. El segundo pensamiento es el de la *diversidad*: Dios es espíritu, el mundo materia; Dios es perfecto, el mundo la nada; Dios es la tésis, el mundo la antítesis; Dios es el Sér Supremo que ha hecho el mundo cuando ha querido, como ha querido y que lo conserva tanto como á él le place. Aquí todo es preciso, todo es determinado; la nocion de Dios sobre todo se separa con claridad de la de universalidad de las cosas; los atributos ontológicos y morales de Dios se desenvuelven de una manera muy notable. Este pensamiento, más ó ménos señalado de *dualismo*, es la base del cristianismo tradicional: es levantado, pero incompleto. Si el mundo, en lugar de estar fundado en la esencia divina, no tiene á Dios más que por un capricho, por un accidente de la voluntad soberana, ¿dónde está la unidad de las cosas? ¿Dónde están las relaciones entre Dios y la Naturaleza? ¿Cómo puede Dios ser infinito y absoluto, si el mundo no está en él? Bajo este punto de vista la ciencia se hace imposible y contradictoria, conviene prohibirla y reemplazarla por la revelacion. Desde entónces varía el debate y la lucha en favor de la unidad absoluta ó de la diversidad radical, se establece entre la filosofía y la teología: la primera defiende la causa de la inmanencia y del panteismo, la segunda la de la trascendencia y del dualismo. Felizmente un tercer pensamiento es posible, que armoniza las opiniones contrarias, que acepta y reconoce su parte de verdad, y reconcilia la religion con la filosofía y los tiempos modernos con los tiempos antiguos. Este pensamiento es el fundamento de una doctrina nueva y armónica, el *panenteismo*.

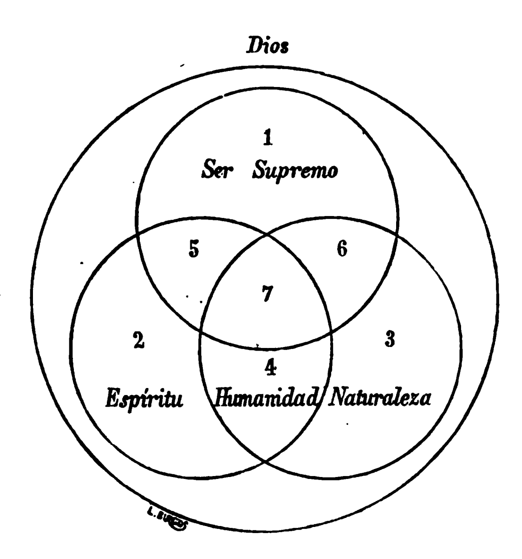
Dios es el *Sér*; la realidad toda entera sin ninguna restriccion ni diferencia; el todo. Bajo este punto de vista, Dios es indeterminado, es todo sin ser nada de particular, está en todo y en todas partes, vive en todo lo que vive, piensa en todo lo que piensa, penetra y llena el mundo con su presencia; es además el Espíritu y la Naturaleza, es, segun las palabras de Fenelon, todo lo que hay de real y de positivo en la esencia de todas las criaturas posibles. Hé aquí la doctrina de la *inmanencia* y de la *unidad indivisa*, donde Dios y el mundo hacen solamente uno: esta doctrina es verdadera, pero no es toda la verdad. Cuando analizamos el mundo, descubrimos dos órdenes de cosas irreductibles, dos géneros de realidades opuestas entre sí, el Espíritu y la Naturaleza, que no tienen su causa la una en la otra, pero hallan su causa en Dios. En presencia de esta opo-

sicion, la nocion de Dios se determina. Puesto que Dios es lo único puro y simple de la esencia, ó la esencia una y entera, el Espíritu y la Naturaleza deben estar en Dios, bajo Dios, por Dios, como determinaciones de la esencia divina. La variedad dimana de la unidad y queda en la unidad; los dos elementos se conservan, se distinguen y se oponen entre sí. Desde entonces se puede considerar la unidad como tal, la variedad como tal y compararlas una con otra. Este es el momento de la *unidad superior* ó de la trascendencia. Puesto que Dios es toda la realidad, miéntras que el Espíritu y la Naturaleza son nada más que géneros, Dios es superior al Espíritu y á la Naturaleza, no es lo uno, ni lo otro, no es la suma de los dos, es la esencia una é indivisible, la esencia indeterminada que supera todas las determinaciones de la esencia. Hé aquí la doctrina del *Sér Supremo,* fuera y sobre el mundo, doctrina tan esencial para la religion como para la ciencia, que la teología habia desenvuelto, pero que la habia comprendido mal, porque en todos tiempos consideró á Dios como un Espíritu opuesto á la Naturaleza. La trascendencia entónces era la negacion de la inmanencia y recíprocamente, Para nosotros las dos doctrinas se completan. Dios es todo junto inmanente y trascendente; es á la vez el Sér uno y entero y el Sér Supremo. No son ahí más que dos puntos de vista de la unidad de la esencia, considerada desde luego en sí misma, abstraccion hecha de toda diferencia, y comparada despues á los elementos que contiene.

El *Sér Supremo* es una determinacion del *Sér*. Es verdad que el Sér es indeterminado; pero es ya una cualidad que le distingue de todo otro sér. Dios sólo es el Sér indeterminado, y esto es lo que le determina. Su determinacion, dice Fenelon, es de no tener. El Espíritu y la Naturaleza son determinados porque son géneros, y el género tiene límites; Dios no es determinado, porque Él es todo, porque Él es la esencia sin restriccion. En tanto que Dios es el Sér uno y entero, difiere del Espírtu y de la Naturaleza, es superior á todos los séres del mundo, y como tal se le llama con justo título el Sér Supremo. El Sér es más extenso que el Sér Supremo. Quien dice Sér, dice *el todo*, la esencia misma; quien dice Sér Supremo, dice *un todo,* una esencia opuesta á otras. El Sér excluye todo sér extraño; el Sér Supremo implica, al contrario, una série de séres de los que uno tiene la *preeminencia* sobre los otros. El Sér se toma absolutamente; el Sér Supremo expresa una relacion, una oposicion

subordinada; por consiguiente, una comparacion entre el superior y el inferior. La misma distincion se hace en moral entre el bien uno y entero y el soberano bien; el bien uno y entero es el bien infinito y absoluto; el soberano bien es el bien que sobrepuja á todos los demás; ámbos están constituidos por la esencia divina ó por lo divino que se realiza en la vida; pero, de un lado, se trata pura y simplemente de lo divino, miéntras que, del otro, lo divino como tal, es puesto en oposicion con lo que es mundano. Decimos en el mismo sentido, que el Sér Supremo es el Sér comparado á los séres, es Dios distinto del mundo; pero no es menester creer que Dios y el Sér Supremo designan séres diferentes; son solamente dos puntos de vista del mismo sér; el uno es el Sér considerado en sí mismo, en tanto que Él es la unidad indivisa de la esencia, en la cual está además comprendida la esencia del mundo; el otro es el Sér considerado en su contenido, en tanto que el Sér, como tal, es superior al mundo ó que es la unidad superior de la esencia. Dios, en fin, es la esencia indeterminada, el Sér Supremo es la esencia indeterminada que como tal domina todas las determinaciones interiores de la esencia. Los atributos del Sér Supremo no alteran, pues, los atributos de Dios, como se creia en la antigua doctrina de la trascendencia, cuando Dios y el mundo estaban concebidos como géneros contrarios. El Espíritu y la Naturaleza son contrarios entre sí, pero nada es contrario á Dios. La antítesis no existe entre Dios y el mundo, pero está en los dos órdenes del mundo que están en la esencia divina. Dios no deja de estar unido al mundo, porque es distinto de él. Dios no pierde sus cualidades de ser infinito y absoluto, porque sea además el Sér Supremo. La distincion no suprime la union, puesto que Dios no se separa del mundo, y la union no suprime la distincion, ya que el mundo no se confunde con Dios.

Las relaciones de Dios con el mundo nos ofrecen, pues, todas las condiciones de la armonía ó de la organizacion. Relaciones de capacidad, de subordinacion y de razon entre el todo y las partes, entre el Sér y las determinaciones de la esencia; union y distincion de todos los elementos de la realidad, todo esto se encuentra exactamente en las relaciones de Dios con el mundo. Dios es, pues, además el *organismo infinito y absoluto*. Tambien el símbolo de la organizacion puede recibir aquí una aplicacion completa.



El gran círculo de la figura descrita representa el Sér uno y entero, que es todo y contiene en sí todo lo que es determinado: es el signo de *Dios*. Los otros círculos están en Dios, bajo Dios, por Dios; son las determinaciones parciales del gran círculo, que no agotan la esencia divina. Los dos círculos coordinados representan las dos fases del mundo, el *Espíritu* y la *Naturaleza*. El círculo superior es el signo de Dios como *Sér Supremo*, distinto del mundo. Los círculos del universo están unidos entre sí y con Dios. El segmento formado por la union de los círculos del Espíritu y la Naturaleza representa la *Humanidad*, como sér armonico del mundo. Los otros segmentos expresan la union del Sér Supremo con el Espíritu, con la Naturaleza y con la Humanidad. Todos los segmentos son en número de siete: son los colores ó irradiaciones del gran círculo, del círculo de la luz.

Hemos analizado anteriormente las condiciones de un *sistema* científico y hemos visto en qué relaciones debe hallarse el *principio* con todas las partes de la ciencia. Ahora podemos convencernos de que el concepto de Dios que hemos adquirido por la aplicacion ra-

cional de la idea de causalidad, responde exactamente al concepto del principio y satisface completamente las condiciones de la ciencia. Unidad, variedad, armonía, nada falta al organismo absoluto de la realidad; los *objetos* del pensamiento están constituidos segun las fórmulas de la tésis, la antítesis y la síntesis, y esta constitucion tan sencilla y tan profunda vive en adelante en nosotros, en el *sugeto* del reconocimiento. El principio de la ciencia una y entera debe ser tal que reduzca á la unidad todo lo que es, bajo el doble punto de vista del sugeto y del objeto, y que sea á un tiempo la razon ó el fundamento de todo lo que es determinado, sea en nosotros, sea fuera de nosotros. Tal es precisamente el concepto de Dios. En la unidad indivisa de su esencia, Dios es toda la realidad, sin exceptuar el mundo, ni la humanidad, ni el *yo* individual; pero como unidad superior de la esencia, el Sér Supremo es la razon de todo lo que es determinado en el mundo, por consiguiente tambien la razon de la humanidad y del yo individual, la razon de nuestro pensamiento y de nuestras aspiraciones hácia Dios. Nada podemos concebir que esté fuera de Dios, no tenemos pensamiento extraño al Sér. El Sér es todo lo que es, es tambien el pensamiento, es tambien su objeto, es la ley y toda la ley de la inteligencia. Los fenómenos, las propiedades, las relaciones que percibimos son inherentes á las sustancias, las sustancias están en el mundo, el mundo está en Dios, todo es uno. Dios es, pues, el verdadero *principio de la ciencia*. Si la nocion de Dios que poseemos es exacta, la ciencia ha encontrado su principio, la ciencia puede organizarse sobre el modelo de la realidad, la ciencia es posible.

Resumiendo lo que precede, vemos que la ciencia se divide segun los *objetos del pensamiento* en cuatro partes fundamentales, que no forman más que un sólo y mismo todo. La ciencia es desde luego *una* y como tal es la ciencia del principio ó del Sér uno y entero, que es todo y contiene en sí todas las determinaciones de la esencia. La ciencia una y entera es la ciencia de Dios ó del Sér de toda realidad. Pero en esta unidad indivisa se distinguen enseguida *cuatro partes* determinadas: la ciencia de la humanidad universal ó del sér armónico de la creacion, de la cual la humanidad terrestre es una rama; la ciencia del mundo físico ó de la Naturaleza, que abraza todos los cuerpos llevados por la gravitacion en el espacio sin límites; la ciencia del mundo espiritual ó del Espíritu, que abraza todos los séres dotados de sentido íntimo que viven bajo el

imperio de la razon; en fin, la ciencia de Dios como Sér Supremo distinto del mundo y gobernando el mundo como providencia. Toca á la misma ciencia probar la exactitud de esta division por la determinacion profunda del principio. Hagamos notar solamente que todas las partes de la ciencia que hemos nombrado han sido reconocidas ántes de nosotros, y que no hemos señalado hasta aquí ningun objeto del pensamiento que no entre en nuestro cuadro.

III.

DIVISION DE LA CIENCIA SEGUN LOS ORÍGENES DEL CONOCIMIENTO.

Nos falta exponer una tercera division de la ciencia, que nos conducirá á los límites del dominio de la filosofía y de la historia. Esta division está tomada de la *fuente* ú *orígen* de nuestros conocimientos.

Las fuentes del conocimiento humano son dos, porque poseemos dos facultades que nos ponen en relacion con los objetos ó nos suministran la materia de nuestros conocimientos: la *sensibilidad* y la *razon*. La reflexion ó el entendimiento elabora el conocimiento por medio de la atencion, de la percepcion y de la determinacion, dirigiendo su actividad, ya sobre los datos de la sensibilidad, ya sobre los datos de la razon: estas dos tendencias del entendimiento hácia los objetos de los sentidos ó de la razon se llaman *observacion* y *contemplacion*. La observacion depende de la sensibilidad; la contemplacion de la razon, si se hace abstraccion del entendimiento, factor comun de todo conocimiento. Además los dos términos se toman el uno por el otro, y están designados indiferentemente como las fuentes del conocimiento. La observacion se compone de *intuiciones sensibles*, y la contemplacion de *intuiciones intelectuales*.

Los conocimientos que provienen de la sensibilidad ó de la observacion son los conocimientos *sensibles*, *empíricos* ó *experimentales*. Los conocimientos que traen su orígen de la razon ó de la contemplacion son los conocimientos *no sensibles*, *especulativos* ó *racionales*. Estos se llaman tambien conocimientos *à priori*, y aquellos conocimientos *à posteriori*, porque los objetos de la razon son anteriores á los de nuestros sentidos, ó porque las ideas están grabadas en el alma, miéntras que las impresiones sensibles están ligadas

á nuestra condicion terrestre. Pero estos dos géneros no agotan el campo de la inteligencia humana. Tenemos además los conocimientos *aplicados*, por los cuales combinamos los elementos de la sensibilidad con los de la razon, y los conocimientos *indeterminados*, por los cuales comprendemos los objetos en su esencia una y entera, superior á toda oposicion.

1.—Conocimiento experimental.

El conocimiento sensible, adquirido por la observacion, tiene por objeto los *hechos*, los *fenómenos*, los accidentes, las particularidades, todo lo que sucede en el tiempo ó en la vida, todo lo que muda, en una palabra, todas las manifestaciones variables y fugitivas en las cuales los séres de todo género, espíritus ó cuerpos, realizan en cada instante su esencia bajo una forma completamente determinada. Los fenómenos de la conciencia, que se estudian en la psicología, pertenecen al conocimiento sensible, como los fenómenos de la materia, que se analizan en la física, en la química ó en la fisiología; porque el dominio del conocimiento esperimental es doble: la observacion es *interna ó externa*: la una se ejerce por el sentido íntimo, y se apoya sobre los actos de la vida espiritual; la otra se ejerce por los órganos de la sensibilidad nerviosa, íntimamente unidos al alma, y se funda sobre los actos de la vida física ó sobre la actividad de la materia. Existen hechos que pasan en nosotros y que escapan á la vista ó al oido, como existen otros que pasan fuera de nosotros y que no podemos comprender sino con ayuda de los cinco modos de la sensibilidad externa. Los primeros se producen solamente de una manera sucesiva en el tiempo; los segundos se producen á la vez en el tiempo y en el espacio. Comprendemos, pues, bajo el nombre de conocimiento sensible la percepcion ó la intuicion de todo lo que se presenta pasajeramente en la vida: deben hacerse entrar en este dominio nuestros pensamientos, nuestras emociones, nuestros proyectos, las creaciones de la poesía que existen en la imaginacion, los acontecimientos pasados que se conservan en la memoria, los cambios que sobrevienen en la sociedad, los hechos del mundo exterior que caen bajo nuestros sentidos. Esto es, de seguro, una gran parte de la ciencia. El conocimiento sensible externo alimenta por sí sólo todas las ciencias naturales.

Mas debemos guardarnos de creer que el conocimiento de los

fenómenos de nuestros sentidos sea todo el conocimiento humano, como pretende el *sensualismo*. No es siquiera todo el conocimiento experimental, á ménos de confundir lo interno con lo externo. El alma no se explica por los sentidos. Las especies y los géneros no son siquiera objeto de percepcion sensible. Lo infinito y lo absoluto traspasan todos los límites de la observacion. Los conocimientos que hemos adquirido anteriormente de la humanidad, del Espíritu, de la Naturaleza y de Dios, no provienen de nuestra actividad sensorial. ¿Se dirá que estos conocimientos son falsos? Qué importa; son conocimientos cuyas señales no se descubren en los séres inferiores, dotados de sensibilidad como nosotros. Si la ciencia no es más que la sensacion, el deber será el placer, el derecho será la fuerza, Dios será la materia y el hombre será el bruto. Véngase luego á dar cuenta de la vida superior que pertenece á los séres racionales! No, los sentidos no son más que una condicion de una parte de nuestros conocimientos; nos dan, con el concurso de la inteligencia, los fenómenos de la materia, nada más.

Platon refutaba ya los sensualistas de su tiempo, los sofistas. Pero fué múy léjos y llegó á ser exclusivo á su vez, cuando sostuvo que las cosas sensibles, siempre móviles é instables, no son objeto de la ciencia. Platon hacia consistir la ciencia en el conocimiento de la esencia de las cosas ó en la contemplacion de las *ideas*, y consideraba los fenómenos de la sensibilidad, que sin cesar varían y no *son* jamás, como extraños á la esencia ó contrarios á las ideas. El *idealismo* así comprendido, es lo contrario del sensualismo. Para el uno, los fenómenos no son nada, para el otro lo son todo. La verdad está en medio. Se puede admitir que la ciencia se ocupa de la esencia, puesto que la verdad reside en la afirmacion de la esencia propia de las cosas; pero los séres tienen dos fases, la una variable y temporal, la otra eterna é inmutable. El espíritu, por ejemplo, muda constantemente de estados, pero no de facultades. Los fenómenos pertenecen á la faz variable de las cosas; no son toda la esencia, pero son sus determinaciones interiores y temporales. Los séres realizan su esencia en la vida por una série contínua de estados determinados; esta série es el mudar, y cada término del mudar es un fenómeno. Los fenómenos no son, pues, extraños á la esencia ni por consiguiente, á la ciencia. Son la manifestacion actual de las propiedades, como las propiedades son la manifestacion de la esencia. No hacemos ninguna diferencia entre la esencia de un objeto y

el conjunto de sus propiedades; hallamos la esencia de los cuerpos en las propiedades de la materia, y la esencia de los espíritus en las propiedades del alma. Por eso podemos afirmar que conocemos la esencia de las cosas en la medida en que conocemos sus propiedades. Mas si la esencia se revela en las propiedades, éstas, á su vez, se revelan por los hechos ó los fenómenos. Un acto de movimiento atestigua la movilidad, un acto de pensamiento la inteligencia. Tal es la significacion del estudio de los hechos, en virtud de las relaciones que existen entre la esencia y los fenómenos. Los fenómenos son por la esencia, como modificaciones fugitivas de la esencia. Platon, que no ha comprendido estas relaciones, cayó en el desden de las cosas sensibles; Kant, que las ha comprendido mal, ha caido en la duda respecto á la esencia. Podemos á la vez justificar la observacion contra el primero, y la razon contra el segundo.

2.—Conocimiento racional.

Al conocimiento sensible, se opone el conocimiento no sensible, que lo limita. Además de los fenómenos individuales, hay especies y géneros que no se dirigen á los sentidos; además de las especies y los géneros, existe lo infinito, lo absoluto, lo eterno, los principios, las leyes, las causas, que se dirigen á la razon pura, como objetos del conocimiento no sensible.

Este conocimiento tiene de nuevo dos dominios: el primero está formado por el conocimiento *abstracto* de las especies y los géneros, el segundo por el conocimiento *racional* propiamente dicho.

Los objetos ó los séres individuales que nos rodean se clasifican en especies, en géneros, en familias, en ramas. La *especie* es una abstraccion, un *sér de razon* inaccesible á los sentidos y que comprende una série indefinida de indivíduos pasados, presentes y futuros. La espècie, como tal, no se observa, sino que se concibe, miéntras que la observacion no se apoya ni en el porvenir ni en lo infinito. La especie puede ser concebida como una posibilidad que se realiza en la naturaleza, es decir, como una combinacion posible de elementos ó de órganos que encuentra sobre la tierra las condiciones de su desarrollo. Bajo este punto de vista, si conociésemos exactamente todos los órganos necesarios á la vida de las plantas y de los animales y las condiciones que favorecen las funciones de estos órganos, podriamos descubrir *à priori* cuáles son las especies

vegetales y animales que viven actualmente en el globo. Pero no es así como se procede de ordinario. En lugar de deducir y de partir de lo alto de la escala, se observa y se principia por bajo; se remonta del indivíduo á la especie y de la especie al género. Bajo esta relacion, el conocimiento abstracto es un conocimiento *à posteriori*, dependiente de la observacion, aunque á decir verdad la experiencia no puede garantir la fijeza de las especies ni la permanencia de las leyes de la naturaleza.

Elevarse del indivíduo á la especie y de la especie al género, pasar de lo concreto á lo abstracto, concluir de una nocion inferior otra nocion más extensa, es *generalizar*. La mayor parte de las nociones expresadas por nombres *comunes* en las relaciones sociales son debidas á la generalizacion. Las palabras «casa, niño, árbol, cuadrúpedo,» que se aplican á toda una clase de séres ó de objetos, designan ya los *conceptos abstractos* ó generalizados. La generalizacion es, pues, un procedimiento natural y familiar al espíritu. Se apoya en el conocimiento experimental y le completa. Para generalizar, se comienza por observar el mayor número posible de indivíduos; se dividen sus propiedades en dos clases, propiedades comunes á todos y propiedades singulares que distinguen los indivíduos entre sí, tales como la magnitud, el color, la edad, la enfermedad; pues haciendo abstraccion de las propiedades puramente individuales, se recogen las propiedades comunes, y de su conjunto se compone una nocion nueva, la de la *especie*; cuando se poseen varias especies vecinas, se las somete de nuevo á exámen, se descuidan sus caractéres puramente específicos, y de sus caractéres comunes se forma la nocion de *género*, y así sucesivamente. Se obtienen de este modo nociones cada vez más extensas, pero cada vez ménos comprensibles, puesto que cada nocion superior es adquirida por la eliminacien de algunas cualidades pertenecientes á las nociones subordinadas. Esto es lo que se expresa en lógica, diciendo que la *extension* de una nocion está en razon inversa de su *comprension*. El género tiene ménos propiedades que la especie, pero se aplica á más objetos: en otros términos; el género tiene ménos atributos, pero más sugetos que la especie: todo lo que se afirma del género puede tambien afirmarse de la especie, pero no recíprocamente. El conjunto de atributos de una nocion forma su comprension; el conjunto de sus sugetos constituye su extension.

Al conocimiento abstracto empeñado en los límites de la expe-

riencia, sucede el *conocimiento racional* que supera toda observacion posible; el uno es *co-sensible*, el otro *supra-sensible*. El conocimiento racional no es ménos extenso que el conocimiento experimental. Tiene por objeto á Dios y todo lo que es único en su género, como el espacio, el tiempo, la humanidad, el universo, todo lo que tiene por atributos lo infinito, lo absoluto, la eternidad, la necesidad; abraza además las leyes del mundo moral, el bien, lo bello, lo verdadero, lo justo, lo perfecto, lo ideal; se ocupa, en fin, de estas propiedades comunes ó universales que se llaman *categorías* desde Aristóteles, tales como el sér, la esencia, la unidad, la identidad, la causalidad, la relacion, la cualidad, la cantidad, etc. Estos objetos sobrepujan todo lo que se puede observar en la tierra, y el conocimiento que tenemos permanece en el alma en todas las situaciones de la vida, ántes como despues de la tumba. Ninguna experiencia es posible para probar la existencia ó la no existencia de Dios ó de la Humanidad una y entera; ninguna intuicion sensible puede alcanzar lo infinito ni lo absoluto; ningun testimonio puede certificar que en todos los tiempos y en todos los lugares todo sér tiene una esencia, y todo fenómeno una causa. Sin embargo, estamos obligados á aceptar estas proposiciones como verdades eternas y necesarias, y las expresamos por juicios universales y apodícticos.

Un ejemplo notable de conocimientos racionales nos ofrecen las matemáticas, que desenvuelven la idea de cantidad en sus aplicaciones al espacio, al tiempo y al movimiento. Las matemáticas no estudian los hechos que suceden, sino las relaciones eternas que existen entre las líneas, los números y las fuerzas. Además, sus teorías jamás están subordinadas á un exámen experimental. Enuncian la verdad de una manera categórica y absoluta, y ninguna luz nueva esperan de la observacion. Sin duda la experiencia no las niega, pero no prueba la generalidad de sus resultados; y si la observacion se halla en desacuerdo con la teoría, no vacilarémos en desechar la falta sobre la observacion. Un teorema demostrado no puede tener error. Si la geometría establece que los ángulos opuestos por el vértice son iguales, ¿no sabemos de antemano que *debe* ser así *en todos* los casos posibles? ¿Y quién soñaria criticar el teorema, si la experiencia no probaba la igualdad de los ángulos? Tal es el carácter de las proposiciones matemáticas. Es desde entónces cierto que tenemos conocimientos, y conocimientos verdaderos, completamente independientes de la observacion.

El conocimiento matemático, es análogo al conocimiento de las leyes, de las causas, de los principios, que procede aun de la razon pura. El *principio* es la razon de las cosas, y esta razon se concibe como universal y necesaria: todo lo que es, decimos en este sentido, tiene necesariamente su razon de ser, escepto Aquel que es la razon última de todo lo que es. Por eso el principio se toma aun por toda proposicion universal y necesaria. En efecto, una proposicion de este género puede servir de premisa á un razonamiento deductivo, á una *demostracion*, y demostrar es enseñar que una cosa *debe* ser como es. Hay, pues, lugar á distinguir entre las ciencias de principios, como las matemáticas ó la moral, y las ciencias de hecho: las primeras, pertenecen al conocimiento racional, las segundas, al conocimiento sensible. Las *causas* son además principios, porque son las razones determinantes de los hechos en el dominio de la actividad y de la vida. Los fenómenos varian, pero su causa es invariable: todos los fenómenos de la misma naturaleza tienen una misma causa. Los actos espirituales hallan su causa en la autonomía del espíritu; las perturbaciones del organismo, en la accion de los órganos ó de los objetos que les afectan. Entre la causa y el efecto existe una conexion necesaria, que hace que uno sea inevitablemente la continuacion del otro. Se puede recurrir á la experiencia para averiguar la causa de un hecho en la naturaleza, pero el conocimiento adquirido de las causas escapa á los límites de la experiencia. Cuando la causa es conocida, el experimento principia y el análisis dá lugar á la síntesis; entónces por medio de fórmulas se anuncian con seguridad los hechos que quieren producirse; se les demuestra deduciéndolos de su causa.

Pero no deben confundirse los principios ni las causas con las *leyes*. Las leyes, segun la definicion de Montesquieu, son la expresion de las relaciones necesarias que existen entre las cosas. Cuando se descubre en una série de hechos variables y contingentes, alguna cosa de constante y de comun, que siempre se halla en todos los términos de la série, se posee la ley de los hechos. Importa distinguir solamente entre la *necesidad física* ó fatal, que reina en el mundo de los cuerpos, y la *necesidad moral* que reina en el mundo de los espíritus. Las leyes morales son necesarias y permanentes como las leyes de la naturaleza, pero las unas se dirigen á los séres libres, las otras á los séres privados de libertad. La necesidad moral no encadena la voluntad, pero se impone á la con-

ciencia y se manifiesta como *deber*. Las leyes civiles, hechas por los hombres, no representan siempre lo que debe ser, lo que es verdaderamente necesario en las relaciones sociales, sino lo que el legislador con razon ó sin razon concibe como indispensable al bien de todos. Las leyes divinas están fundadas en la naturaleza de las cosas. Las leyes así consideradas no designan la *causa*, sino el *órden* de los hechos; no responden á la cuestion *por que*, sino á la cuestion *cómo*. La atraccion, por ejemplo, regula los movimientos de los cuerpos segun las masas y las distancias, pero nada en la ley de Newton hace descubrir la causa de los movimientos de la materia.

Léjos de suprimir la causalidad, las leyes deben tener ellas mismas su causa, puesto que expresan, entre los hechos, relaciones fijas y determinadas: nada de ley sin legislador. Si se pregunta por qué los cuerpos se atraen, debe responderse que la atraccion está fundada en la esencia de la materia, que, á diferencia del espíritu, existe bajo el carácter de continuidad y de encadenamiento de todo con todo: la atraccion es una fuerza centrípeta, una ley de centralizacion ; designa esta tendencia de las partes á unirse en un sólo y mismo todo, tendencia inherente á cada molécula, por consiguiente, dependiente de la masa, pero limitada, y por consiguiente contrariada por la distancia. Si se quiere subir más alto y saber por qué la materia está así constituida, es necesario decir que la Naturaleza está, como el Espíritu, fundada en la esencia divina, que está formada segun el atributo de lo infinito ó de lo entero: hé aquí la razon última de la ley. Sea como quiera, las leyes son en sí mismas superiores á la observacion, y se enuncian como los principios y las causas por juicios universales y apodícticos. La caida de una manzana puede suscitar el conocimiento de la gravitacion en un hombre de génio, pero cuando decimos que *en todas partes* y *siempre* todos los cuerpos se atraen, traspasamos los límites de la esperiencia en el tiempo y en el espacio. Si no, la atraccion no seria más que una ley local y temporal, á la cual se sustraerian los cuerpos en las regiones lejanas del cielo, y de la que los planetas de nuestro propio sistema podrian un dia ser exceptuadas. No tendríamos entónces los caractéres de una ley natural, á saber, la permanencia y la generalidad.

El conocimiento abstracto, formado por vía de generalizacion, es *à posteriori*; el conocimiento racional es *à priori*. Esta distincion basta para impedir toda confusion en el dominio del conocimiento.

Sin, embargo, los autores que, á ejemplo de Locke, desconocen la razon y sólo otorgan al espíritu dos facultades, la sensibilidad y el entendimiento, están muy obligados á explicar el conocimiento racional por la extension de los datos de nuestros sentidos. Este es un *sistema abstracto*, que difiere del sensualismo puro en que admite al ménos en el espíritu una facultad distinta de la sensibilidad, á saber, el entendimiento. Pero como el entendimiento entónces no puede ejercerse sino sobre las impresiones sensibles, con ayuda de las sensaciones, elaboradas y generalizadas por la inteligencia, es como procura engendrar los conocimientos racionales. Esta pretension vuelve á abolir la razon, como fuente de conocimientos y á suprimir de una vez todo elemento *à priori* ó toda idea supra-sensible en la teoría del pensamiento. La observacion será, pues, la regla suprema y el límite del conocimiento humano. Para combatir semejante doctrina, basta citar las matemáticas, la lógica y las ciencias morales, que no se componen más que de proposiciones *à priori*.

Tomemos, por ejemplo, las nociones de *finito* y de *infinito*. Locke sostiene que concebimos lo infinito como negacion de límites por la adicion sucesiva de cantidades finitas, y que en consecuencia la idea de lo infinito es negativa, miéntras que la de lo finito es positiva. El autor no niega de ninguna manera la existencia de lo infinito y no ignora que lo finito repetido tanto como se quiera, jamás es igual á lo infinito, pero quiere quedar consecuente con sus premisas, y como la observacion no dá más que lo finito, es menester que explique el conocimiento de lo infinito por el de lo finito. Pero la idea de lo finito es positiva; la de lo infinito (no finito) será pues negativa, lo que está precisamente de acuerdo con los términos del lenguaje. Pero para evitar un mal, Locke cae en otro. Este conocimiento negativo que resulta de la imposibilidad en que estamos de alcanzar lo infinito partiendo de lo finito, está muy cerca de ser una carencia de conocimiento, y no obstante el autor demuestra que conoce el objeto de que habla. ¿Cómo conciliar esta conclusion lógica del sistema «no conocemos lo infinito» con este hecho que para tratar lo infinito conviene conocerle? Locke admite la infinidad de Dios, del espacio y del tiempo; si este atributo fuera negativo los objetos que califica no existirian: no es este el pensamiento del autor. Pero si lo infinito es positivo, ¿no es evidente que el conocimiento negativo de lo infinito es un conocimiento falso?

La teoría de Locke es, pues, errónea. En efecto, la nocion de lo infinito no se engendra por el procedimiento de la generalizacion: conocemos lo infinito directamente en sí mismo por una *intuicion intelectual*; lo infinito es la totalidad, es la esencia entera; lo finito es la parte, es una determinacion de la esencia; á la parte falta alguna cosa, al todo nada; por eso la idea de lo infinito es toda positiva, miéntras que la de lo finito no es positiva más que en parte; si los términos *finito* é *infinito* expresan lo contrario, no tienen la propiedad que conviene al lenguaje científico; no deben juzgarse las cosas segun las palabras, sino conformar las palabras á las cosas.

3.—Conocimiento aplicado.

El conocimiento experimental y el conocimiento racional representan en el organismo de la ciencia la antítesis subjetiva de la observacion y de la especulacion, que corresponde á la antítesis objetiva de lo temporal y de lo eterno, de lo variable y de lo inmutable, de lo que muda y de lo que es. Pero aquí como en todas partes la antítesis conduce á la síntesis: el conocimiento *á priori* y el conocimiento *à posteriori* se unen en el *conocimiento armónico* ó *aplicado*, que resulta de la comparacion de los elementos suministrados por la esperiencia y por la razon.

El dominio del conocimiento aplicado es tan rico como el de las dos partes de la ciencia cuya combinacion ofrece. Nada está separado en el mundo, todo se penetra, todo está en todo en virtud de la unidad de la esencia divina. Aplicamos el cálculo á los fenómenos de la Naturaleza en la física matemática, aplicamos las fuerzas de la materia á la vida del alma en el lenguaje, aplicamos las categorías de la razon á todos los objetos de la observacion en la lógica, aplicamos aquí mismo los principios generales de la tésis, de la antítesis y de la síntesis á la division genética de nuestros conocimientos.

Como las propiedades del género están en la especie, y los caractéres de la especie en el indivíduo, así lo universal se halla en lo particular; sino, dejaria de ser universal. Por eso cada hombre es un representante de la humanidad, un ciudadano del mundo, un cooperador de Dios: ese es su más alto valor. Lo *divino* resplandece en tódas partes en el Universo bajo la forma de lo bueno, dè lo bello, de lo verdadero, de lo justo. Cada cosa lleva el sello de lo

absoluto, en tanto que es considerada como tal, en su propia esencia, sin comparacion con otra. Lo finito mismo recibe el sello de lo *infinito*, porque el indivíduo es infinitamente determinado y todo lo que es contínuo es divisible hasta lo infinito. Así es como lo suprasensible es inmánente en lo sensible, como objeto de un conocimiento aplicado. Platon decia que el mundo ha sido hecho á imágen de las *ideas* eternas. Nada más verdadero si se pasa revista á las *categorías* de esencia, de forma y de existencia. Todo objeto, por más mínimo que sea, tiene una esencia, una posicion, una cualidad, una cantidad, una relacion, un modo; todo objeto participa de la unidad y de la variedad, de la identidad y de la diferencia, de lo positivo y de lo negativo. En una palabra, las categorías son las leyes del pensamiento, segun las cuales conocemos y determinamos los objetos.

De aquí la necesidad del concurso de la razon en el conocimiento sensible: los sentidos por sí mismos no dan más que sensaciones, modificaciones nerviosas, que no son conocimientos, sino materiales para el conocimiento; para sacar partido de estos materiales, debemos analizarlos é interpretarlos por medio de las ideas de causa y efecto, de interior y exterior, de todo y parte, de sustancia y propiedad, es decir, por medio de las categorías de la razon. Las categorías se encuentran en el espíritu como en todas las cosas; aplicándolas á los objetos del pensamiento, no imponemos á la realidad las formas de nuestra inteligencia, vemos la realidad tal cual está constituida: su constitucion responde á la nuestra. Kant no es de este dictámen. El carácter de su *criticismo* es precisamente de hacernos creer que no comprendemos las cosas sino á través de las formas engañosas de la sensibilidad, del entendimiento y de la razon. Dejemos este punto, que supera los límites de la observacion. Contentémonos en decir con Kant que las categorías están en nosotros, aunque no siempre llamen nuestra atencion. Con ocasion de las cosas sensibles, donde las ideas se reflejan, es quizá como adquirimos en este mundo el conocimiento de los elementos racionales del pensamiento.

Pero el ejemplo más notable del conocimiento aplicado, nos es facilitado por la *vida racional*. En la vida de los séres racionales se realizan mejor las ideas absolutas, universales y necesarias de lo bueno, de lo justo, de lo verdadero y de lo bello. El bien es la ley de la vidá moral; lo justo, la ley de la vida social; lo verdadero, la ley de

la vida científica; lo bello, la ley de la vida artística; Dios, la ley de la vida religiosa; todas manifestaciones de la vida racional. Esta leyes del órden moral se presentan á la conciencia á título de imperativo categórico: no solamente debe hacerse el bien, sino que debe hacerse sin condicion, sin acomodamiento; debe hacerse el bien porque es el bien, de una manera absoluta, y lo mismo debe practicarse la justicia por la justicia, buscar la verdad por la verdad, amar lo bello por lo bello, en todas partes, siempre, en todas circunstancias, suceda lo que quiera. La *idea* viene á ser aquí un *ideal*, una perfeccion soberana, á la cual debemos aspirar sin descanso, bien que no podamos tener la pretension de efectuarla en su plenitud. Sólo en Dios la realidad es igual á lo ideal; en un sér limitado y perfectible, la realidad puede acercarse indefinidamente á lo ideal, pero no puede alcanzarla más que en lo infinito. Lo ideal es el objeto de un conocimiento supra-sensible; pero la vida se compone de una série contínua de actos determinados, que son objeto de un conocimiento experimental. En la vida racional se trata de combinar estos dos elementos. La idea eterna debe realizarse sin fin en el tiempo, y debe realizarse cada vez mejor en la vida de los séres racionales, conforme al progreso de la educacion. Para que el curso de la vida sea perfecto, es preciso que cada acto manifieste lo que es universalmente bueno y justo, lo que es absolutamente bello y verdadero; es preciso que pueda servir de ejemplo á las generaciones futuras. La vida racional debe ser siempre conforme á los principios racionales de la ciencia, del arte, de la moral y de la religion; es por sí misma una ciencia, un arte, un sistema de deberes. ¿Pero cómo podria desarrollarse bajo esta forma, si el hombre no conociese, de una parte, los actos, los hechos, las circunstancias de su vida; de otra parte, las leyes universales y necesarias de su actividad, y si no comparase los fenómenos sensibles á los principios superiores que los rigen? Sin el conocimiento aplicado, el hombre no podria, pues, vivir como un sér racional: vivir segun la razon es adaptar lo eterno á las variaciones del tiempo, es apropiar lo ideal á la realidad en la medida de lo posible.

4.—Conocimiento indeterminado.

El conocimiento aplicado es la síntesis del conocimiento experimental y del conocimiento racional, que son opuestos entre sí. Pero

la antítesis y la síntesis, la variedad y la unidad, no constituyen todo el organismo del conocimiento: les falta el punto de vista superior de la tésis ó de la unidad. Este vacío se llena por el *conocimiento indeterminado*, que no es, propiamente hablando, ni sensible, ni no sensible, ni la armonía de los dos, sino que los envuelve de una manera indivisa, y por eso se le distingue.

El conocimiento experimental y el conocimiento racional, son igualmente limitados y *determinados*: el uno analiza los fenómenos como tales, el otro los principios como tales; el primero se apoya en el estudio exclusivo de las manifestaciones temporales de la esencia; el segundo se limita á la exposicion de las propiedades eternas de las cosas. Además, estas dos fases de la realidad pueden ser consideradas aisladamente. El que se dedica á las matemáticas conoce las formas eternas de las cosas, el espacio, el tiempo, el movimiento, pero queda extraño á la vida, á la vida del alma y del cuerpo, á la vida del hombre y de la sociedad; por el contrario, el que se absorbe en la observacion de los hechos, conoce mucho las particularidades relativas á las plantas, á los animales ó al hombre, pero ignora lo que hay de más elevado, el ideal de la humanidad, las leyes del mundo, la naturaleza de Dios; y ámbos, tendiendo hácia el exclusivismo, están inclinados á desdeñar el género de conocimientos que les falta: los espíritus de este temple son los que han inventado el sensualismo y el idealismo. El conocimiento armónico no está ménos determinado: se reduce á comparar las verdades eternas con los acontecimientos que suceden en el tiempo. No es la ciencia entera de las cosas sensibles, ni toda la ciencia de las cosas supra sensibles, sino una ciencia intermediaria y subordinada, una ciencia de combinacion que aplica las leyes á los hechos.

Sin embargo, la realidad entera no está determinada: es el *todo* sin ser un género más bien que otro; es superior á todas las oposiciones, por consiguiente, tambien superior á la antítesis de lo sensible y de lo no sensible como tales; es en unidad todo lo que es y todo lo que llega á ser, sin distincion entre los mundos de la existencia, y en consecuencia no excluye ni los actos de la vida, ni las formas de la eternidad. Si pues la realidad una y entera debe ser tambien un objeto de ciencia, existe necesariamente para nosotros un conocimiento que la reproduce, un conocimiento anterior y superior á todas las determinaciones del pensamiento, y del cual las especies

precedentes no son más que el fraccionamiento ó la irradiacion en la conciencia. Al conocimiento indeterminado concierne la *esencia una é indivisa*, la esencia pura y simple, que es todo y comprende todo: el conocimiento experimental y el conocimiento racional consideran despues esta misma esencia en sus determinaciones interiores, bajo las formas opuestas de la *vida* y de la *eternidad*; en fin, el conocimiento aplicado establece la *relacion* entre los dos términos de esta antítesis. Así se acaba la organizacion del conocimiento, segun las leyes de toda organizacion.

A decir verdad, el conocimiento indeterminado es además un conocimiento *à priori*, que tiene por condicion una *intuicion intelectual* y halla su orígen en la razon, puesto que la esencia una y entera no és un objeto de la sensibilidad y no tenemos facultad más elevada que la razon. Si se quiere comprender el todo, es necesario cerrar los sentidos, abrir la inteligencia, elevarse sobre todos los géneros de la realidad y ver la realidad misma, que sostiene y comprende todos los géneros en sí. El todo no se deduce de otra cosa, puesto que es todo; no es, pues, el objeto de un conocimiento de razonamiento, sino un conocimiento de simple vista: esta vista es la de la razon. Kant ha discutido la existencia de intuiciones intelectuales en el espíritu humano, á excepcion de las del espacio y el tiempo, porque no ha reconocido la organizacion del conocimiento. El conocimiento indeterminado tiene, pues, rasgos comunes con el conocimiento racional propiamente dicho; pero subsisten entre ellos diferencias notables. El uno es analítico y determinado; el otro es total, indiviso, absoluto, y en este sentido es superior á toda determinacion; este tiene por objeto el todo, que es á la vez la eternidad y la vida, miéntras que aquel excluye el tiempo y no se apoya más que sobre la existencia eterna, inmutable, ideal. El conocimiento indeterminado ha sido hasta aquí olvidado ó sacrificado por los autores. Esa es una fuente de numerosos errores en todos los dominios del conocimiento, y desde luego en la fijacion del punto de partida y del principio de la ciencia.

El *principio* de la ciencia es *Dios*; pero no es Dios en tanto que es una faz de la realidad, en tanto que es el Sér eterno ó la Vida; sino que es Dios como el Sér uno y entero, superior á todo género y á toda determinacion. Si no, Dios no seria el principio de todo lo que es, sino el principio, ya del órden eterno, ya del órden tempo-

ral de las cosas. Dios no es alguna cosa fenomenal, puro objeto de un conocimiento sensible, ni alguna cosa general, objeto de una idea pura; es la realidad llena y entera, que es y contiene la unidad, todo lo que es general y todo lo que es fenomenal; es el Sér uno y simple, cuyas propiedades son la eternidad y la vida y es el objeto de un conocimiento indeterminado. La suerte del conocimiento indeterminado está, pues, unida á la suerte del principio de la ciencia. Sin el conocimiento indeterminado, es imposible reconocer el principio, como lo prueba de nuevo el ejemplo de Kant.

Verémos que el *punto de partida* de la ciencia es el *yo*; pero no es el yo en tanto que es espíritu ó cuerpo, en tanto que piensa ú obra; es el yo mismo, el yo indeterminado, la simple intuicion *yo*, que precede al conocimiento de todas las determinaciones del yo y que es el fondo de todos los juicios que podamos fundar sobre nosotros. El yo no es el Sér, sino un sér; no es la esencia, sino una esencia, y sin embargo, apesar de los límites y las condiciones de su existencia, tiene aun *su esencia una y entera* y puede ser considerado como tal, en su unidad indivisa. Con este título, el yo es como Dios objeto de un conocimiento indeterminado.

Pero el conocimiento indeterminado no se aplica solamente al principio y al punto de partida de la ciencia; se adapta á todos los objetos del pensamiento; es el primer conocimiento que obtenemos de todas las cosas. Así, por relacion á la naturaleza, hablamos de sus producciones individuales y de sus leyes necesarias, juzgamos sus obras segun sus leyes, pero pensamos además en la naturaleza *misma*, en este sér único en su género, que es á la vez un sistema inmutable y un órden de hechos infinitamente variados. Del mismo modo el espíritu puede ser estudiado en su esencia eterna y en sus estados sucesivos, pero es el espíritu *mismo* quien hiere el pensamiento ántes que se haya distinguido entre las facultades y los actos de esta sustancia: así es en todos los dominios de la observacion y de la especulacion. En efecto, todo objeto posee como el yo su *esencia una y entera* y puede ser percibido en su unidad indivisa, como siendo *todo* lo que es. En el análisis, el objeto se descompone ó se determina; se pasa revista sucesivamente á sus propiedades, sus partes, sus relaciones, su orígen, su destino; se examina aparte cada detalle; pero ántes de ser sometido al análisis, el objeto atrae ya la atencion, y entónces en su totalidad concreta es el objeto de

un conocimiento indeterminado. Así es como se concibe la luz ántes de saber sus relaciones con los colores, y hoy mismo este conocimiento es tan poco determinado, que los sábios no están de acuerdo sobre la cuestion de si la luz es una sustancia ó una propiedad, un flúido ó una fuerza inherente á la materia en cierto estado de tension molecular.

Antes de todo conocimiento determinado que descompone el objeto hay, pues, un conocimiento indeterminado que comprende el objeto mismo, el objeto indiviso ó total. Víctor Cousin expresa el mismo pensamiento bajo otra forma, diciendo que el conocimiento en su orígen es *espontáneo* y que no llega á ser *reflexivo* sino en su desenvolvimiento. Pero el jefe del eclecticismo olvida esta verdad, cuando introduce la célebre distincion entre el antecedente *lógico* y el antecedente *cronológico* de nuestros conocimientos, que establece un divorcio entre la ciencia y la vida. Bajo el punto de vista del tiempo, segun él, los conocimientos sensibles *à posteriori* preceden á los conocimientos racionales, lo finito viene ántes de lo infinito, lo relativo ántes de lo absoluto, miéntras que bajo el punto de vista lógico, las ideas racionales *à priori* preceden á las nociones sensibles, lo infinito es anterior á lo finito y lo absoluto á lo relativo. Kant sostiene la misma opinion cuando afirma que todos nuestros conocimientos comienzan por la experiencia, aunque no se *deriven* de ella. Esta distincion es falsa; lo que es lo primero en el órden lógico es tambien lo primero en el órden temporal de nuestro desenvolvimiento, si se tiene en cuenta el conocimiento indeterminado. Las nociones sensibles y las nociones racionales son géneros determinados, y toda nocion determinada presupone una nocion indeterminada, que es á las otras como la unidad indistinta es á la variedad que contiene, ó como el *gérmen* es á los órganos que envuelve. Pero este conocimiento primitivo ya no es sensible. La ciencia y la vida están, pues, reconciliadas. Lo que es verdad solamente es que en la evolucion analítica del conocimiento, despues de su período embrionario, las nociones sensibles se forman ántes que las nociones abstractas, y las nociones abstractas ántes que las nociones racionales, segun el órden de los diferentes grados de cultura del alma. Una observacion semejante ha sido hecha por M. Renan sobre el génesis de las lenguas, paralela al génesis del pensamiento: en todas partes una ojeada sintética, compleja, concreta, precede al

punto de vista analítico, abstracto y reflexivo, conforme á las leyes de la vida. La tésis aparece ántes que los contrastes. El conocimiento tambien es un organismo.

La division genética del conocimiento se resume en el cuadro siguiente, segun la tésis, la antítesis y la síntesis:

CONOCIMIENTO INDETERMINADO.

CONOCIMIENTO EXPERIMENTAL. CONOCIMIENTO RACIONAL.

CONOCIMIENTO APLICADO.

CAPÍTULO IV.

CONCEPTO DE LA FILOSOFÍA.

Poseemos la nocion, las condiciones y la division de la ciencia en general. Tócanos ahora averiguar en qué consiste la filosofía y cuál es su posicion en la ciencia. ¿La filosofía es toda la ciencia, *rerum divinarum humanarumque scientia*, ó bien es una ciencia aparte ó solamente un punto de vista de la ciencia? Si es una ciencia distinta, ¿cuál es su puesto en el conjunto de las ciencias? ¿Qué especies de conocimientos comprende, á qué objetos se aplica, cuál es su valor, cuáles son sus condiciones y su division? Hé aquí lo que nos falta examinar.

Nos proponemos establecer que la *filosofía* se opone á la *historia*, como el conocimiento racional al conocimiento experimental Estas dos ciencias se combinan entre sí en la *filosofía de la historia*, como los dos órdenes de conocimientos de que provienen se unen en el conocimiento aplicado. En el conjunto de las ciencias, la filosofía y la historia representan la antítesis, cuya síntesis es la filosofía de la historia. En fin, el conocimiento indeterminado, el conocimiento del Sér en tanto que es Sér, encuentra su expresion en esta rama de la filosofía que se llama desde Arístoteles *filosofía primera* ó *metafísica*. En la division general de la ciencia, la metafísica es la tésis: es la ciencia universal del sér en tanto que es sér, como el Stagirita ya la definia, ó la ciencia del sér indeterminado, miéntras que la filosofía es la ciencia del sér como eterno, y la historia la ciencia del sér como temporal ó viviente. Sin embargo, no olvidemos que la metafísica no es más que una ciencia filosófica, si nos remitimos á la oposicion de la razon y de la sensibilidad, de *à priori* y de *á posteriori*, de la filosofía y de la historia. En consecuencia no siempre es útil ni aun posible mantener una línea divisoria muy clara entre la filosofía y la metafísica.

La division general de la ciencia puede, pues, reunirse en el cuadro siguiente, correspondiendo término por término á la division genética del conocimiento:

METAFÍSICA.

HISTORIA. FILOSOFÍA.

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.

I.

LA FILOSOFÍA.

La filosofía no es la ciencia universal, sino una ciencia dotada de caractéres distintivos; no es todo el sistema de conocimiento, sino *un sistema* de conocimientos particulares, un órgano del cuerpo científico. La filosofía es á la ciencia como la parte es al todo ó como el espacio es al género: sostiene en consecuencia con la ciencia relaciones de distincion y de union, relaciones de subordinacion, de capacidad y de fundamento. Todo lo que conviene á la ciencia en general conviene á la filosofía, y todo lo que repugna á la filosofía, repugna á la ciencia. Las mismas proposiciones se aplican á la historia en sus relaciones con el sisma científico. La filosofía podia confundirse con la ciencia en su orígen, cuando el pensamiento ninguna diferencia hacia entre los hechos y los principios, pero despues que esta diferencia es conocida, la filosofía está separada de la historia y no ha sido considerada sino como una parte de la ciencia. La historia y la filosofía forman la ciencia en general, como dos especies forman un género.

¿Pero la filosofía es una ciencia? ¿No es más bien *un punto de vista de las ciencias*? ¿No debe limitarse á comparar los hechos y á desenvolver algunas consideraciones generales sobre los fenómenos, á medida que se presentan al espíritu en las ciencias que se ocupan de ellos? Esto es lo que pretenden hoy dia algunos autores desprovistos de método y de principios. Si hay *consideraciones generales* que emitir sobre los hechos, hay otra cosa más que los hechos, hay materia para una ciencia nueva, extraña á la ciencia de los fenómenos; ¿y por qué entónces estas consideraciones generales no estarian reunidas en un todo, de la misma manera que los fenómenos se agrupan en séries? Hé aquí ya la filosofía como ciencia distinta, si se quiere disimular el conocimiento de los principios bajo la comun denominacion de consideraciones generales. ¿Se quiere que la filosofía no se ocupe más que de un punto de vista de la realidad? Sea; lo mismo sucede en toda ciencia, á excepcion de la ciencia del sér indeterminado. Los hechos son una determinacion temporal de la esencia, como los principios son su determinacion eterna. El espacio, el tiempo, el movimiento son formas de la sustancia, lo que no

impide que las matemáticas sean una ciencia. El derecho no considera sino el lado condicional de la vida, lo que no pone obstáculo á la constitucion del derecho, como ciencia de las condiciones de la vida racional. Nada se opone, pues, á que la filosofía sea una ciencia, puesto que expone su objeto con método y llena todas las condiciones de la ciencia.

¿Pero cuál es el *objeto* de la filosofía? La filosofía es esta parte de la ciencia que contiene nuestros conocimientos más elevados; es el sistema del conocimiento racional y del conocimiento indeterminado, es decir, el *sistema del conocimiento à priori*, que escapa á los límites de la observacion y se apoya en una intuicion intelectual. Los que prueban la existencia de este género de conocimientos independientes de la esperiencia, deben igualmente probar la posibilidad de la filosofía como ciencia. Si no hay elemento *à priori* en el pensamiento, no hay lugar para la filosofía, porque la filosofía tiene su orígen en la razon y no en la sensibilidad. El objeto de la filosofía es, pues, el conocimiento supra-sensible. La filosofía no es una ciencia de hechos, sino de *principios*; no es una ciencia de fenómenos variables y contingentes, sino de leyes inmutables y de causas necesarias; no es la ciencia de lo que muda, sino de lo que es. Platon la definia *ciencia de las ideas*, y Aristóteles *ciencia de las causas*, y ámbos tenian razon, si se entiende por idea la expresion de la esencia eterna de las cosas. Todos estos objetos, leyes, causas, principios se conciben directamente en sí mismos por una intuicion intelectual, se enuncian en el lenguaje bajo forma de proposiciones categóricas, apodícticas y universales. La causalidad, por ejemplo, es un principio, que se formula en estos términos: *todo* lo que es determinado *debe* tener una causa. Los principios de identidad y de contradiccion se presentan á la conciencia bajo los mismos caractéres: toda cosa es lo que es; ninguna cosa puede ser y no ser á un mismo tiempo y bajo la misma relacion.

Pero la filosofía no se ocupa de los hechos, de los indivíduos, de lo que acontece en el tiempo, estudia además el hecho mismo, la individualidad en general, los conceptos del tiempo y del mudar. Sin entrar en el análisis de tales ó cuales órdenes de fenómenos, se puede preguntar porqué hay fenómenos y cómo se producen: se trata entónces de la nocion racional del fenómeno. De la misma manera se pueden averiguar los atributos comunes y esenciales de los indivíduos ó el principio de la individualidad, sin detenerse en el re-

trato de tales ó cuales personajes. Aunque todo varíe en el tiempo, el tiempo no varía, y aunque todo mude en la vida, el mudar queda como es, la série contínua de los estados que pasan de la posibilidad á la realidad. En una palabra, hay en todo sér que cambia alguna cosa que no cambia, es á saber, la esencia del sér, y esta esencia es tambien un objeto de especulacion filosófica.

¿Pero de qué principios, de qué leyes, de qué causas se ocupa la filosofía? De todos los principios, de todas las leyes, de todas las causas. Hay en todos los órdenes de cosas verdades de principio, que se deducen unas de otras, porque están ligadas entre sí por relaciones necesarias y verdades de hecho que se prueban por la observacion y que dependen de las circunstancias. La filosofía es el *sistema de principios*, la ciencia de las leyes y de las causas en general. Se aplica lo mismo á los principios del conocimiento, que á los principios de la existencia. Cuando decimos: ningun conocimiento sin sugeto y objeto, ninguna verdad sin relacion adecuada entre el pensamiento y la realidad, proclamamos ya los principios; lo mismo viene á ser cuando afirmamos que todo sér finito implica interior y exterior, afirmacion y negacion; porque en uno y otro caso traspasamos los límites de la esperiencia, pronunciándonos sobre todos los conocimientos, sobre todos los séres finitos, abstraccion hecha del tiempo y del espacio. Los principios del conocimiento y de la existencia se unen en el principio infinito y absoluto de la ciencia. Este principio es un objeto de la filosofía, como todos los principios subordinados que de él se derivan y que dominan la cosmología y las matemáticas. Todo principio particular proviene como consecuencia de un principio más general; todos los principios forman uniéndose una cadena y una trama, como los teoremas de la geometría, y como los teoremas tienen su razon en el espacio, todo el organismo de los principios halla su fundamento en el primer principio de todas las cosas. Exponer este conjunto de principios bajo una forma sistemática es el objeto propio de la filosofía.

De la misma manera que hay principios de diversos órdenes, existen *causas* de diversa naturaleza, perteneciendo todas al dominio de la filosofía. No es necesario volver á la division de Aristóteles. Las causas finales no son verdaderas causas, designan el fin ó el objeto de la creacion, expresan el elemento teológico de las cosas. En todo plan, en todo organismo, en toda obra que no es efecto del acaso, hay un objeto que se puede descubrir, sin aceptar la deno-

minacion de causa final. La sola causa real es la causa eficiente ó determinante; pero la causa eficiente es ya causa primera ó segunda, ya causa aislada ó concomitante, ya causa libre ó fatal. Se confunde muy frecuentemente la causalidad con la fatalidad, como si los actos libres fuesen efectos sin causa. Se olvida que hay en el mundo séres que se determinan ellos mismos, que obran con autonomía y con discernimiento: son los séres racionales. Nuestros actos son libres y no obstante tienen una causa determinante: es que esta causa no se halla en nuestros actos anteriores ni en sus motivos, sino en la iniciativa del espíritu que se recoge ántes de ejecutar un proyecto y no lo ejecuta en tal caso sino segun él mismo. La filosofía toma en cuenta esta diversidad y se desenvuelve además como un *sistema de causas*.

Las *leyes*, en fin, no son ménos variadas que las causas y los principios. Hay relaciones necesarias en el mundo moral como en el mundo físico; solamente que la necesidad moral del deber, que supone la libertad, es otra que la necesidad fatal de la materia, que supone la inercia. La filosofía comprende aun estas dos clases de leyes, es un *sistema de leyes*, el sistema de las leyes naturales, primitivas, divinas, con exclusion de las leyes humanas, que no expresan siempre las relaciones fundadas en la naturaleza de los séres racionales. Las leyes del órden moral se resumen en las ideas absolutas de lo *bueno*, de lo *bello*, de lo *verdadero*, de lo *justo*. El bien designa todo lo que se debe hacer en la vida, la verdad todo lo que se debe conocer, lo bello todo lo que se debe amar, lo justo ó el derecho todo lo que se debe establecer en las relaciones sociales. Cada uno de estos principios se presenta al pensamiento como una ley universal aplicable, no solamente á la vida terrestre, sino á la vida infinita, y se impone á la conciencia á título de imperativo categórico. La razon no se satisface sino á este precio. Las ciencias morales y políticas, que descansan en esta base, son, pues, ciencias filosóficas, que no deben confundirse con la historia de las costumbres, de las legislaciones, de las artes y de las ciencias. Aquí los hechos son aun distintos de los principios, frecuentemente opuestos á los principios, porque el mundo moral está regido por la libertad. Los hechos son á los principios como la realidad imperfecta es á lo *ideal*. Por eso la filosofía, ciencia de las ideas eternas, es además la ciencia de lo ideal, como Platon habia ya comprendido.

El bien, como ley de la voluntad, se organiza en el sistema de

los deberes; la justicia, en el sistema de los derechos; la verdad, en el sistema de las *categorías*. Las categorías son las leyes del pensamiento que aplicamos á todos los objetos del conocimiento. Aristóteles habia descubierto diez, algunas de las cuales no son fundamentales. Kant las reducia á cuatro, la cantidad, la calidad, la relacion y el modo. Otros no quieren admitir más que dos, la sustancia y la causa. La última simplificacion, operada por Krausse, consiste en reducir el cuadro de las categorías á la unidad, refiriendo todos los atributos comunes y universales á la idea primordial del *sér*. El sér, en efecto, es lo más oculto de nuestros pensamientos. Nos es imposible pensar sin afirmar alguna cosa, es decir, sin afirmar el sér. El sér se halla á la vez en todas las operaciones de la inteligencia y en todas las manifestaciones de la realidad, como término comun al sugeto y al objeto del conocimiento. Es, pues, una ley, es la ley más simple y más elevada del pensamiento, la que contiene todas las demás. Basta determinar ó analizar el sér para obtener toda la série de categorías. El sér puede ser considerado desde luego en sí mismo, despues en su contenido, en fin, en sus relaciones con su contenido. De ahí las leyes de la tésis, la antítesis y la síntesis, que hallan en todas partes su aplicacion, como hemos tenido ocasion de convencernos. Considerado en sí mismo, el sér tiene una esencia, una forma, una existencia. De ahí nuevas leyes, en que los principios de identidad, de contradiccion y de razon suficiente hallan su puesto y sus límites. Una de las principales ventajas de esta *tópica* lógica, es que las leyes del pensamiento parecen idénticas á las leyes de la realidad. Desde entónces se desvanece la formidable objecion de Kant contra la legitimidad de nuestros conocimientos; es á saber, que la constitucion del espíritu humano no responderia á la constitucion de las cosas.

La filosofía es, pues, el sistema de los principios, de las causas y de las leyes que presiden al órden universal. Y como los principios no son ni fenómenos pasajeros, ni accidentes locales, se puede decir que la filosofía es *independiente de lugares y de épocas*, ó que ejerce su imperio en el tiempo y en el espacio sin límites. Los hechos históricos enriquecen la memoria para un tiempo, pero si deben acumularse sin cesar, la sobrecargarán por su abundancia. Cada humanidad de un globo tiene su historia particular, pero los incidentes de la vida terrestre, tan importantes á nuestra vista, no tienen el mismo precio para los habitantes del cielo. Al contrario,

los principios son en todas partes y siempre los mismos; las leyes de la organizacion, del movimiento y del cálculo no cambian segun el tiempo y los lugares; lo que es verdadero, bueno y justo acá abajo, queda verdadero, bueno y justo allá arriba. La filosofía del cielo puede ser más perfecta, pero no es otra que la de la tierra. Nuestras matemáticas superiores pueden ser elementales para los espíritus más cultivados, pero en ninguna parte se tratan de errores los teoremas que reconocemos como ciertos. El ideal de la humanidad se perfecciona de globo en globo, á medida que los séres se elevan cada vez más á la conciencia de su dignidad; pero si se comprende bien, es aplicable á la vida infinita. Por último, los principios, las leyes, las causas están fundadas en Dios, por consiguiente inalterables é incorruptibles como la esencia divina; la humanidad es una, y no tiene más que una sola naturaleza, por tanto un sólo ideal; la verdad, la belleza, el bien y la justicia son los atributos mismos del sér todo perfecto, Dios los realiza en la presencia infinita, el hombre los realiza en la medida de sus fuerzas, pero son las mismas leyes las que rigen la actividad divina y la actividad humana. La filosofía como ciencia de los principios de la vida universal es, pues, eterna é inmutable como su objeto. ¿Es esto decir que la filosofía excluye el *progreso*? No, pero el progreso está en las doctrinas que aspiran á la verdad y que despues del desenvolvimiento no está en la verdad misma. Las aspiraciones á la ciencia son múltiples, pero la ciencia es una. Cuando la ciencia está formada, no cambia; no cambia en su base, pero puede aun perfeccionarse sin fin en sus corolarios, en sus aplicaciones y en sus relaciones; porque la verdad es infinita como Dios y no puede agotarse por los espíritus limitados, sino en el tiempo infinito. Queremos simplemente decir que cuando la filosofía esté constituida como ciencia de principios, será por su naturaleza invariable en su base, y valedera para la vida futura como para la vida terrestre, pero quedará siempre perfectible. Esto es ya verdad de una rama de la filosofía, las matemáticas. Enriquecerse con conocimientos filosóficos es, pues, prepararse para la eternidad.

El concepto de la filosofía determina su extension; la ciencia de los principios en general es necesariamente una *ciencia enciclopédica*. Todos los objetos del pensamiento que hemos reconocido en la division de la ciencia, pertenecen, bajo una relacion, á la filosofía, como pertenecen á la historia bajo otra relacion. El doble punto de

vista de los principios y de los hechos, de lo eterno y de lo temporal, es lo que distingue estas dos ciencias. Se acostumbra decir en Francia que la filosofía es la ciencia del *yo* y de sus relaciones: esto es hacer creer que la psicología es toda la filosofía, miéntras que no es más que su principio. Otros han dicho que la filosofía es la ciencia de la naturaleza: es hacer suponer que la naturaleza es el conjunto de las cosas, miéntras que no es sino una parte de ellas. Otros consideran la filosofía como la ciencia de Dios; la ciencia de lo absoluto, la ciencia de lo infinito, la ciencia de la identidad absoluta del espíritu y de la naturaleza: es decir, que la metafísica absorbe toda la filosofía, cuando no es más que su fin. Todas estas definiciones, hechas segun el idealismo, el materialismo ó el panteismo, son incompletas. La filosofía es á la vez la ciencia de *Dios*, la ciencia de la *Naturaleza*, la ciencia de la *Razon*, la ciencia de la *Humanidad*, pero no considera estos objetos más que en su faz eterna ó en su esencia una y entera. El Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad son únicos, infinitos y absolutos en su género; Dios es el Sér puro y simple; la unidad de la esencia, lo infinito y lo absoluto, completos: hé aquí lo que concierne á la filosofía. Pero las manifestaciones de la humanidad sobre los diversos puntos del espacio, los fenómenos del mundo físico ó del mundo espiritual en los diversos momentos de la duracion, los decretos de Dios en el gobierno providencial de las cosas: hé aquí el destino de la historia. Se comprende ya que la filosofía podrá dividirse como la ciencia misma segun sus objetos: hay una filosofía de Dios, una filosofía de la Naturaleza, una filosofía del Espíritu, una filosofía de la Humanidad.

La filosofía, como tal, está fundada en el espíritu humano, y satisface las necesidades de la razon. Es bastante decir que es *legítima* por sí misma y que, léjos de condenarla en nombre de una autoridad extraña, conviene animarla y defenderla. Sin duda se puede abusar de la filosofía, como se abusa del sentimiento religioso, pero el abuso no debe hacer proscribir el uso. Si una falsa ciencia desvía el espíritu de Dios, como decia Bacon, la verdadera ciencia lo trae. Por lo demás, los extravíos del pensamiento no provienen sino del pensamiento: la polémica basta para hacerles justicia. La ciencia en general tiene su *origen psicológico* en el instinto de la curiosidad, que se manifiesta ya en la infancia y que se trasforma en deseo de saber, á medida que la conciencia se despierta. Traduciendo el pensamiento de Aristóteles, se puede decir que la historia ha naci-

do del deseo de conocer el hecho, τὸ ὅτι, y la filosofía del deseo de conocer el por qué de los hechos, τὸ διότι. Ningun sér racional puede satisfacerse del hecho, y el hecho mismo no es suficientemente conocido tan largo tiempo para que se ignore su razon.

Es filosofar ya, informarse de la causa de los fenómenos de la sensibilidad, pero el espíritu filosófico se eleva á un grado superior cuando á la investigacion de las causas se une la crítica y se remonta de causa en causa hasta la causa suprema, á fin de obtener una explicacion del conjunto de las cosas. A esta necesidad eminente del pensamiento, que aspira á la posesion de la verdad entera y que no puede ser satisfecha por ninguna ciencia especial, es á lo que responde la filosofía. Ciertamente es fácil tocar en la duda, cuando se carece de brújula ó de método, lanzándose en semejante empresa; pero la duda misma acusa la virilidad de la inteligencia y tiene su utilidad para la conquista de la verdad: fuerza al espíritu á recogerse, á darse cuenta del valor de sus facultades y de los medios de que dipone para atender á su objeto. El escepticismo ha suscitado el método, como la enfermedad provoca el remedio.

La *utilidad* de la filosofía resulta de su concepto. No es este el momento de examinar la influencia de la filosofía sobre el desenvolvimiento de las ciencias particulares: esta cuestion se presentará en seguida. Debemos limitarnos á consignar aquí su importancia para la cultura del espíritu humano. ¿Qué fruto puede sacarse del estudio de la filosofía? ¿Cuál es su accion sobre el pensamiento, sobre el sentimiento, sobre la voluntad? ¿En qué relaciones está con el carácter, con la dignidad del hombre, con la tolerancia de las opiniones, con la independencia y con el destino de la razon? Hé aquí lo que importa averiguar. Y como la sociedad se compone de indivíduos, como el progreso general es el resultado del concurso de todas las fuerzas individuales, ¿no será permitido concluir del modo de accion de la filosofía sobre sus adeptos su modo de accion sobre los grandes movimientos de la civilizacion?

La filosofía desde luego, como ciencia de los principios, extiende, eleva y madura el *pensamiento*; habitúa la inteligencia á ver las cosas de arriba en sus causas y en sus leyes, ensancha al mismo tiempo el horizonte del espíritu y le permite comprender un vasto conjunto; nos obliga, en fin, á entrar en nosotros mismos, á luchar contra nuestras propias ilusiones para llegar seguramente á la verdad, y en este ejercicio fortifica y perfecciona nuestra actividad in-

telectual. La *elevacion*, la *extension* y la *madurez* de la inteligencia son consecuencias naturales de una aplicacion séria á la filosofía. Este es, se dirá, el efecto de toda ciencia. Sea, pero á condicion de que la ciencia de que nos ocupamos sea cultivada de una manera filosófica en sus principios y en sus relaciones; si nó, se sacrifica el conjunto á los detalles y se cae en el exclusivismo. Las ciencias especiales prácticas, como especialidades, no hacen frecuentemente más que estrechar, comprimir y oscurecer la inteligencia. El estudio de la filosofía no ofrece este peligro: léjos de ahogar el pensamiento, le dá su vuelo hácia las regiones superiores de lo ideal y de lo divino y lo conserva de lo que excede la realidad vulgar, de lo que es eternamente digno de admiracion y de meditacion. La filosofía nos ofrece la exacta perspectiva de las cosas y lo coloca todo en su puesto. ¿Qué son los accidentes fugitivos de la sensibilidad con referencia á la razon, qué significa la vida terrestre con relacion á la vida infinita, que vale el mundo con relacion á Dios? Conocemos las soluciones contrarias del sensualismo y del misticismo: para el uno, los fenómenos materiales de la vida presente son toda la ciencia y toda la felicidad; para el otro, no son nada. La verdadera filosofía, igualmente alejada de todo exceso, no profesa ni la misma estimacion ni el mismo desden para las manifestaciones de la naturaleza sensible. Acepta las sensaciones, los placeres, los intereses, pero los somete á las leyes de la razon y del deber; aprecia la vida terrestre, pero no vé más que una parte del destino humano; ama y respeta el mundo, pero honra más á su autor. La filosofía considera la vida actual con el cortejo de sus grandezas y de sus miserias, como la astronomía moderna considera la tierra misma. Ptolomeo apelaba al testimonio de sus sentidos, cuando colocaba la tierra en el centro del mundo. Para poner la tierra en su nivel ha sido preciso subordinar los sentidos á la razon y relacionar el movimiento de los astros con las leyes de la mecánica en contra de las apariencias. Así es como la filosofía, expresion más alta de la razon, debe desde el punto de vista de los principios reemplazar en todas partes la ilusion por la realidad y atribuir á cada cosa su valor.

Permitiendo al espíritu pronunciarse con discernimiento sobre las cosas y sus relaciones, la filosofía acaba la *educacion* del pensamiento. La madurez del juicio resulta del desenvolvimiento completo del conocimiento y de la pacífica posesion de la certeza sobre los intereses mayores de la humanidad. ¿Qué es el hombre? ¿De dónde

viene? ¿Adónde vá? ¿Qué debe creer y qué debe hacer? ¿Cuáles son sus relaciones con la sociedad, con el mundo y con Dios? Importa al sosiego de la conciencia y á la dignidad de la razon que tengamos calma sobre estas grandes cuestiones. Pero sólo la filosofía puede abordar el problema del orígen y del destino de la humanidad; y además puede resolver, procediendo con método severo, por análisis y por síntesis, y determinando con cuidado el punto de partida y el principio de la ciencia. La solucion es inevitable desde que se ha comprendido la naturaleza del hombre, su posicion central en el universo y sus relaciones con el principio absoluto de todas las cosas. El concepto de Dios bien comprendido es una antorcha que ilumina todas las regiones de la creacion. Pensadores sin método ó sábios sin principios pueden invocar el ateismo, porque confunden á Dios con lo sobrenatural; pero el que ha examinado á fondo el concepto y las condiciones de la ciencia, debe declarar en su alma y conciencia que la ciencia nada puede sin Dios, como nada puede la demostracion sin principio. Es necesario en todas las cosas buscar la evidencia y desembarazarse de preocupaciones religiosas ó antireligiosas. El abuso que se ha hecho del nombre de Dios no es un motivo para rechazar á Dios. La cuestion es grave y difícil; razon de más para estudiarla en sí misma, friamente, sin pasion y sin tomar partido. Así es como el filósofo, discutiendo, criticando, remontándose á las causas, educa su pensamiento. Nada más contrario al espíritu filosófico que la precipitacion y temeridad en los juicios. Estos defectos pertenecen á los espíritus ligeros y superficiales, que se aplican más á la forma que al fondo, que no consideran las cosas más que de un sólo lado, en lugar de determinarlas bajo todas sus relaciones, quienes consultan ántes á su imaginacion que á su razon, y se dejan guiar en sus convicciones, no segun los principios eternos, sino segun impresiones fugitivas, admitiendo como verdadero todo lo que lisonjea sus hábitos ó sus intereses, rechazando como falso todo lo que repugna á sus pasiones. La cultura de la filosofía es el mejor remedio que se puede aplicar á esta enfermedad del espíritu.

La filosofía ejerce la misma influencia sobre el *sentimiento* que sobre el pensamiento: eleva, desenvuelve y perfecciona la vida afectiva como la vida intelectual, por la razon sencillísima de que el pensamiento y el sentimiento son facultades paralelas y complementarias del espíritu, de la misma manera que el espíritu y el cuerpo

son expresiones diversas y complementarias de la naturaleza humana. El pensamiento y el sentimiento están ligados entre sí por una relacion de condicionalidad, como órganos de un cuerpo vivo. Todo lo que enerva ó vivifica la inteligencia, enerva ó vivifica de la misma manera el corazon. Para obrar es preciso conocer; cuanto mejor se comprende un objeto, mejor nos penetramos de él; nuestros sentimientos carecen de claridad, quedan oscuros y confusos y degeneran en pasiones, cuando se relacionan á objetos que no están suficientemente determinados por el entendimiento; la cualidad, la fuerza y la profundidad de nuestras emociones, en una palabra, la cultura del corazon corresponde generalmente á la cultura del pensamiento. Además todo extravío de la inteligencia se traduce por una perversion de nuestras afecciones: si un mal nos aparece como un bien, lo deseamos, y si un bien nos hace el efecto de un mal, lo rechazamos. Es, pues, natural que la filosofía que nos dá las ideas absolutas de lo bueno, de lo bello y de lo verdadero, nos comunique tambien el sentimiento de todo lo que es grande y divino. Como la idea hace lo ideal, las ideas generales hacen las afecciones generosas. Elevándonos sobre nosotros mismos, en la region serena de las leyes eternas del mundo moral, donde desaparecen las mezquinas preocupaciones de nuestra individualidad, la filosofía nos exime de las solicitaciones del egoismo y nos enseña la abnegacion, es decir, la subordinacion de nuestros propios intereses al interés público, y en caso de necesidad el sacrificio de nuestros juicios al sentimiento del deber. Cuando el pensamiento está bien ordenado, el órden se introduce tambien en la actividad afectiva: los sentimientos de placer y dolor se desenvuelven con las nociones sensibles, y los sentimientos racionales con las nociones supra-sensibles; el sentimiento del *yo* responde al punto de partida, y el sentimiento de Dios al principio de la ciencia: las relaciones son las mismas de una y otra parte entre los elementos de la sensibilidad y los elementos de la razon, y si la filosofía asegura la preponderancia de la razon sobre los sentidos en el dominio de la ciencia, la pide además en el dominio de las emociones. La filosofía ningun sentimiento natural reprueba, con tal que se mantenga en armonía con la razon; léjos de condenar las afecciones de la familia, de la sociedad y del mundo, las legitima y las purifica refiriéndolas á su orígen. Una nocion estrecha de Dios puede falsear todos los sentimientos, favoreciendo la supersticion ó inspirando el fanatismo y la intolerancia,

pero cuando el Sér infinito y absoluto se comprende bien, el sentimiento religioso se manifiesta en su pureza y en su plenitud, completa todas las aspiraciones inferiores y corona la educacion del corazon.

En razon del imperio que ejerce sobre el sentimiento y sobre la inteligencia, la filosofía mejora, desenvuelve y fortifica igualmente la *voluntad*. En efecto, la voluntad es la facultad por la cual el espíritu se determina ó se decide á obrar. La voluntad se manifiesta por acciones, como el sentimiento por emociones y el pensamiento por conocimientos. La primera facultad tiende á lo bueno, la segunda á lo bello, la tercera á lo verdadero. Pero para querer una cosa debe conocerse é interesar en algun grado; nuestras resoluciones son mucho más firmes cuanto su objeto está mejor determinado y cuanto el espíritu se une más á él. La actividad voluntaria tiene, pues, sus condiciones internas en la actividad afectiva y en la actividad intelectual, y en consecuencia la cultura de la voluntad depende de la cultura del sentimiento y del pensamiento. Por eso la filosofía que trasporta el espíritu y el corazon al dominio de lo ideal y de lo divino, debe tambien imprimir la misma direccion á la voluntad. La voluntad es caprichosa é inconstante cuando es el juguete de las cosas sensibles; es arbitraria y obstinada cuando está al servicio del error y de la pasion: es el conocimiento de las leyes del mundo moral que la fortalece en la esfera de lo bueno y la libra de la dominacion de móviles interesados. Si el espíritu está vacío, la voluntad está sin fuerza para el bien, sin resistencia contra el mal; si el espíritu está sano, la voluntad es justa y pura. El equilibrio de las facultades intelectuales hace el equilibrio de las facultades morales. El arte de obrar tiene sus raices en el arte de pensar. La perfeccion de la voluntad exige como cualidades la libertad, la energía y la bondad. La voluntad es libre, cuando el hombre obra con conocimiento de sí y es maestro de sí: pero el conocimiento de sí mismo y el gobierno de sí mismo son virtudes filosóficas. La voluntad es enérgica, cuando el hombre sabe hacer el bien sin condicion, con heroismo, venciendo todos los obstáculos que encuentre al cumplimiento del deber; pero el apego absoluto al bien es una prescripcion de la filosofía. La voluntad es buena, cuando el hombre subordina voluntariamente sus conveniencias y sus ventajas personales á la satisfaccion y al perfeccionamiento de otro: pero es la filosofía quien en el conflicto de los intereses de la vida enseña el sa-

crificio del amor propio al amor de la humanidad. La voluntad humana, en fin, se cumple cuando se regula sobre la voluntad divina, ó permanece invariablemente de acuerdo con las leyes eternas de lo bueno, de lo bello, de lo verdadero, es decir con los principios de la filosofía.

Elevando simultáneamente el pensamiento, el sentimiento y la voluntad hácia lo ideal, la filosofía forma, afirma y mejora el *carácter*. Todo obra y refleja, sobre todo, en el alma : el pensamiento influye sobre la voluntad y sobre el sentimiento y recíprocamente. Las tres fuerzas del espíritu deben equilibrarse por su comun direccion hácia la perfeccion absoluta, pero este equilibrio es difícil de realizar en la vida. Usando de su libertad y dándose á una ocupacion exclusiva, el espíritu puede romper la armonía de las facultades. Hay entónces hipertrofia por un lado y atrofia por otro. Las circunstancias principales de esta armonía ó de este antagonismo entre las diversas facultades del alma, se resumen en las nociones del temperamento y del carácter. El temperamento expresa el conjunto de la actividad del espíritu, bajo el punto de vista de la cantidad, es decir, de la vivacidad, de la energía y de la ponderacion de las fuerzas; el carácter expresa el mismo conjunto bajo el punto de vista de la calidad, es decir, de la manera de pensar, de sentir y de obrar. El pensamiento, el sentimiento y la voluntad, son, pues, los elementos que se combinan en el carácter. El perfecionamiento del carácter es obra de la educacion. El carácter será bajo y servil, si el pensamiento, el sentimiento y la voluntad no han sido desenvueltos más que en sus relaciones con los intereses de la naturaleza sensible; el carácter será firme y distinguido, si el espíritu ha cultivado las tendencias superiores de su naturaza. La elevacion y la dignidad del carácter dependen del apego á los principios, por consiguiente, de la cultura racional ó filosófica del alma; la debilidad de carácter que se nota en las épocas de decadencia proviene de la defeccion de principios. El espíritu nutrido de principios no puede cambiar segun las circunstancias, á ménos que no pierda sus convicciones. Para formar el carácter, conviene, pues, fortalecer las convicciones morales. Para dar al carácter el sello de la armonía, deben cultivarse las facultades en todas sus aplicaciones y someterlas á la misma disciplina, á la regla de la razon. Para acabar, en fin, la educacion del carácter, y comunicarle á la vez la dulzura y la fuerza, el hechizo y la magnanimidad, conviene desenvolver la

nocion y el sentimiento de Dios, como sabiduría y como amor inalterables, como bondad y como justicia indefectibles. La piedad no está en los prácticos, sino en el corazon de aquel que quiere que sus sentimientos, sus pensamientos y sus actos sean dignos de Dios. Las condiciones de la mejora del carácter se hallan, pues, en la ciencia que abraza el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de Dios.

La filosofía, formando el carácter, elevando el espíritu y el corazon hácia Dios, comunica á sus adeptos el sentimiento profundo de la *libertad* y de la independencia. Libra al hombre de la tiranía, de los hábitos y de las pasiones, del yugo de las preocupaciones, del empuje de la opinion pública, de la influencia de todas las autoridades exteriores, políticas ó religiosas, que frecuentemente oprimen la conciencia. Ha sido la libertadora de la Humanidad en todas las épocas de disolucion de creencias ó de renovacion social. De ahí la cólera de todos los partidos retrógrados contra la filosofía en los tiempos antiguos y modernos. Bajo el nombre de filosofía, proscriben las innovaciones y el progreso, condenan el libre pensamiento que más allá de la realidad sensible aspira á lo ideal. Y es justo, porque amando la libertad, la filosofía no hace más que conformarse con su principio. Es y quiere ser una ciencia, busca la verdad y la certeza. Pero no hay certeza para el hombre si no reconoce la verdad como tal; si por su propio trabajo y en su propia conciencia no puede discutir lo que se le propone creer, es decir, si no es libre de examinar, ántes de acordar su adhesion. Ninguna certeza sin *libre exámen*, ninguna ciencia sin certeza. El libre exámen es, pues, una condicion esencial de la filosofía. Si este es un principio revolucionario, conviene que la revolucion siga su curso ó que se renuncie á la ciencia, porque la ciencia no es posible más que con un derecho absoluto al exámen. La verdad nada tiene que temer de la discusion, el error tiene que perder siempre. Los que rechazan el libre exámen no tienen confianza en su propia doctrina; sino, su interés como su deber les haria sufrir la prueba de un debate contradictorio. Jamás un amigo de la verdad ha rehusado esta prueba.

Apoyada sobre el libre exámen sin restriccion, la filosofía quiere probarlo todo, discutirlo todo, criticarlo todo, ántes de admitir nada. Se arroga el derecho de formar libremente sus convicciones bajo la inspiracion de su conciencia, en lugar de aceptar todos los hechos por las convicciones de otro. Todo hombre tiene el mismo derecho y debe usar de él, cuando está en estado de pensar por sí

mismo. La divisa del pensador es: «Examinad ántes de aprobar ó de desaprobar.» Este es el fundamento de la libertad de conciencia y la fuente de toda libertad en el mundo. ¿Qué seria la libertad civil sin el conocimiento de la ley, y la libertad moral sin la nocion del bien y del mal? Libre exámen significa, pues, *independencia de la razon humana*. ¿Qué ha hecho Descarses, instituyendo su método? Ha permitido á todo sér racional descubrir la verdad por sí mismo sin otra condicion que la de buscarla con sinceridad, despojándose de sus opiniones preconcebidas, y de no rendirse sino á la evidencia; ha puesto los principios de la ciencia y de la vida moral, el conocimiento de Dios y de sí mismo, al alcance de todos los espíritus suficientemente ilustrados, y por eso ha pronunciado la caida de las autoridades que se invocaban ántes de él. ¿Qué importan las palabras del maestro, qué importan las creencias de nuestros padres, qué importan los textos sagrados cuando tenemos en nosotros mismos el medio de discernir la verdad del error? Para el hombre no hay más que una autoridad, su razon, que nadie puede rebatir sin contradiccion, que nadie desprecia sin caer en el absurdo; todos los demás no son legítimos más que bajo condicion, en los límites de su armonía con la razon. Ciertamente nosotros no profesamos ningun desdén por Aristóteles ni por Platon, por los antiguos ni por la opinion pública, por los monumentos religiosos de los pueblos ni por el Estado; gustamos consultarlos y conformarnos á su sentimiento, pero hay alguna cosa que colocamos sobre todos los poderes terrestres, es la verdad eterna. ¿La autoridad de Dios, se dirá? La autoridad de Dios es idéntica á la autoridad de la razon: conocemos á Dios por la razon, y la razon nos enseña que Dios es la verdad, el bien, la justicia, la perfeccion infinita y absoluta, es decir, lo ideal de la razon. Hé aquí el resultado de la doctrina cartesiana, á despecho mismo de Descartes, que queria separar el dominio de la filosofía del de la fé. Creemos que no se puede prestar mayor servicio á los hombres que enseñarles á respetar la razon.

El filósofo quiere, pues, ver por sí mismo y darse cuenta de la verdad. No cree lo que otros creen, porque lo creen, cree lo que le parece verdadero, aunque sólo sea segun su dictámen. Sabe que el número no hace la verdad y que en todos los descubrimientos uno sólo tiene razon contra todos. No condena lo que otros condenan, para obedecer al ejemplo ó á la tradicion, condena lo que reconoce como falso, aunque deba sufrir el ultraje, la prision ó la

muerte, como Sócrates, Bruno, Vanini, Galileo y tantos otros mártires de la verdad. Examina, quiere ilustrarse ántes de decidirse, y si despues del exámen se somete, su obediencia al ménos es libre: es un mérito y no una abdicacion de la personalidad. El filósofo, en fin, tiene horror á la bajeza y al servilismo que degradan á tantos séres racionales, y hace lealmente uso de las facultades que ha recibido de Dios para cumplir su mision. Ciertamente se expone á la *duda*, pero tan expuesto está el creyente como él. Solamente el infante es quien escapa á la duda, y el espíritu no está destinado á quedar en la infancia. Luego que el pensamiento se desenvuelve, desde la primera decepcion que se experimenta, la duda invade el alma. ¿Qué es la duda sino la crítica de la verdad, y qué es la crítica de la verdad, sino la condicion de la certeza, partiendo de la ciencia? La duda es, pues, perfectamente legítima, cuando sirve para fijar la certeza. Vale más dudar que creer ciegamente: la fé ciega es el sueño del espíritu, la duda es su despertar. Pero vale más saber que dudar: la duda es la fluctuacion del pensamiento, que no sabe donde detenerse; la ciencia es el reposo y el equilibrio. Además el filósofo no duda por dudar, sino para comprender; su duda no es definitiva, sino provisional. Busca en la duda la vía que conduce á la certeza, y busca por el sólo medio que la razon puede confesar, por la discusion y no por la comprension.

La filosofía dá al hombre el sentimiento de su *dignidad* ó de su valor personal. A decir verdad, la dignidad es inseparable de la libertad moral, de la bondad de carácter, de la elevacion de espíritu y de corazon. El que se hace esclavo de sus pasiones ó llega á ser juguete de sus caprichos, carece de dignidad. Puesto que el hombre es un sér racional, en la razon es donde reside, sobre todo su valor propio, y este valor no puede ser mejor apreciado que por la filosofía, que toma la razon por base y guía. En efecto, la dignidad del hombre consiste en obrar libre y sábiamente, bajo la inspiracion de su conciencia, en respetar en su persona la criatura hecha á imágen de Dios. La dignidad atrae la estimacion y la veneracion, y para que merezca ser el objeto de semejantes sentimientos, debe realizar lo que es divino, sin esperar recompensa y sin temor de castigo; conviene hacer bien por hacer bien, con una voluntad santa. La filosofía es la que traza este ideal de la perfeccion humana en que nuestra voluntad libre se armoniza con la accion de la Providencia, en que el respeto de sí mismo se concilia con el respeto del órden mo-

ral. Pero la filosofía, se dice, engríe al corazon humano, imbuye al hombre que es Dios y alimenta su *orgullo*. Convenimos en que las doctrinas superficiales pueden conducir á este resultado: el materialismo positivista nada vé superior á la humanidad, y el panteismo divide la sustancia divina en los indivíduos; pero sostenemos tambien que el orgullo y la pasion son contrarios á la verdadera filosofía. La razon no dice que el hombre es Dios, sino semejante á Dios, en los límites y condiciones de su naturaleza; no impele al hombre á igualarse á Dios, sino á imitar á Dios en la medida de sus fuerzas. Tiene en cuenta la diferencia que existe entre el Sér y los séres, pero añade que los séres están fundados en la esencia divina y que la criatura racional es el espejo de la armonía universal. Ahí se halla la línea de demarcacion entre el orgullo y la dignidad. El hombre tiene conciencia de su similitud con Dios y debe mantenerla en sus actos: hé aquí su dignidad; pero el hombre no debe olvidar que es un sér finito, relativo, imperfecto, que todas sus cualidades, aun la razon, le vienen de Dios, y que en consecuencia, está obligado á referir á Dios todo lo que tiene de bueno, de bello, de divino en su vida. La humildad no parece mal al hombre, puesto que no se entiende por ella la renuncia á los derechos de la naturaleza, el menosprecio de sí mismo, sino el sentimiento de nuestra imperfeccion en presencia de la soberana perfeccion del Sér infinito y absoluto.

La filosofía inspira, en fin, al hombre el sentimiento de la *tolerancia* y de la imparcialidad. Nos invita á conocer la razon de las cosas y á estudiar cada cuestion bajo todas sus fases, procediendo á la vez por análisis y por síntesis. Pero considerando un problema complejo, tal como el hombre, el universo ó Dios, en sí mismo y en el conjunto de sus relaciones, nos apercibimos con facilidad que las diversas soluciones que han sido propuestas, son á la vez verdaderas y falsas bajo ciertos aspectos, que son verdaderas en que han comprendido un lado de la realidad, y que son falsas en que han tomado la parte por el todo. Existen doctrinas incompletas ó exclusivas, pero no existe docrina que sea absolutamente errónea. Esta conviccion que resulta plenamente del estudio comparado de los sistemas de filosofía, comunica al espíritu la tolerancia para todas las opiniones sinceras y lo coloca al mismo tiempo en las mejores condiciones para juzgarlo todo con imparcialidad, sin manía ni prevencion. La tolerancia es una virtud filosófica nacida del contraste de los errores en que han caido los más grandes ingenios, inspirados

por esta mezcla de debilidad y grandeza del espíritu humano que le permite desviarse y adherirse á una ilusion sin que pierda su valor moral, sin que pueda siquiera separarse enteramente de la realidad. El error no afecta la moralidad, y no es susceptible de ninguna pena; debe ser combatido por la discusion, no por la violencia. Las sectas religiosas pueden ser intolerantes y consideran voluntariamente las heregías como crímenes; las sectas filosóficas no pueden, porque admiten la libertad de conciencia y ninguna pretension tienen á la infalibilidad. Las disidencias de las escuelas no están sometidas más que al tribunal de la razon. La *imparcialidad* es como la tolerancia un signo de la madurez del pensamiento; es una virtud intelectual engendrada por una doctrina completa que elevándose sobre todos los puntos de vista parciales, bajo los cuales se pueden considerar las cosas, deja al espíritu la facultad de apreciar en su justo valor las teorías fundadas sobre el uno ó el otro de de estos puntos de vista parciales, sin desconocer ni exajerar su importancia. La imparcialidad es imposible tan largo tiempo cuando se tiene un lado de la verdad, pero es fácil cuando nos elevamos al principio que domina todos los lados á la vez y los deja en descubierto. La parcialidad es el extravío de los que no ven más que una parte, un aspecto del mundo, y hacen entónces de la verdad un negocio de partido; la imparcialidad, por el contrario, es el mérito de los que conocen el todo ó ven las cosas de arriba.

Tal es la influencia de la filosofía sobre el espíritu humano: extiende, eleva, madura el pensamiento, el sentimiento y la voluntad, forma el carácter, nos dá la conciencia de nuestra dignidad y de nuestra independencia, desenvuelve en nosotros el sentimiento de la tolerancia y de la imparcialidad.

Bajo todas estas relaciones la filosofía es el más útil auxiliar del cumplimiento de nuestro *destino*. En efecto, el destino del hombre es efectuar todo lo que está contenido en su naturaleza, ó realizar toda su esencia considerada en sí misma y en el conjunto de sus relaciones. El hombre no ha nacido para gozar, ni para sufrir, como quieren el sensualismo y el ascetismo, sino para desenvolverse como espíritu y como cuerpo, en la plena armonía de sus fuerzas, bajo la direccion de la razon. Cuando se desenvuelve segun su naturaleza, conforme al órden general de la creacion, hace *bien* y llena exactamente el papel que le está asignado por la Providencia. Hacer el bien es todo el destino, es el fin de todos los séres. Cada sér hace el

bien á su manera, segun su naturaleza; sólo el hombre lo hace libremente por el bien mismo, como un deber impuesto por la razon. De la realizacion de este fin resulta la *felicidad*, que está en relacion íntima con el bien y el destino. La felicidad no es un objeto que se persigue en sí mismo, es el precio de nuestros esfuerzos desinteresados para alcanzar el objeto de la existencia, es el goce puro, completo, inalterable del bien que se produce en la vida. Es claro ya que este destino en su conjunto no puede cumplirse sin la filosofía, puesto que la filosofía es la que lo fija como ideal de la razon y quien debe hacerlo comprender.

El destino del hombre comprende todo el desenvolvimiento del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad, en sus relaciones con la sociedad, con la naturaleza, con el órden moral y con Dios. De ahí los objetos parciales de la vida ó los bienes determinados, que satisfacen las necesidades de nuestras diversas facultades y que llegan á ser objeto del destino individual ó *vocacion*, cuando se reconoce la imposibilidad de agotar el destino general del hombre sobre la tierra. Estos objetos son la ciencia, el arte, la religion, el derecho, la moral, la educacion, la agricultura, la industria y el comercio. Pero la filosofía está comprendida en el número de estos objetos, puesto que es, como ciencia enciclopédica de los principios, una parte esencial de la ciencia, y además entra en todos los otros objetos, puesto que tiene tambien por objeto los principios sobre los cuales descansan, tales como Dios, lo bello, lo justo, el bien, lo perfecto, lo útil. Por cierto la filosofía no es ni la religion, ni la moral, ni el derecho, ni el arte, ni la educacion, pero no es tampoco extraña á estos órganos del cuerpo social: porque en cada uno de ellos hay lugar á distinguir entre lo que es y lo que debe ser, entre el hecho y el principio, entre la realidad y lo ideal. Uno de estos puntos de vista pertenece á la filosofía, el otro á la historia.

La filosofía sienta los principios racionales del derecho y de la religion, como los principios racionales de la moral, de la estética y de la pedagogia. La filosofía del derecho es el *derecho natural*, el derecho ideal, absolutamente conforme á la naturaleza del hombre: y la filosofía de la religion es la *religion natural* ó la religion ideal, en los límites de la razon. Entre la religion natural y las comuniones religiosas establecidas en todos los pueblos, hay las mismas relaciones y las mismas diferencias que entre el derecho natural y las legislaciones positivas, antiguas y modernas. Las religiones y las le-

gislaciones históricas son variables y progresivas como las opiniones, miéntras que la religion y el derecho filosófico son inmutables como la naturaleza humana y no reconocen otro dogma ni otra autoridad que los principios de la razon.

Al considerar la cosa de arriba, las religiones y las legislaciones positivas son expresiones diversas, cada vez más perfectas, de la idea religiosa y de la idea social, adaptadas al génio y la cultura de las naciones; unas y otras marchan hácia su ideal y deben despojarse gradualmente de las imperfecciones que han contraido en el curso de los siglos. Si, pues, la religion, el derecho y la moral están fundadas en la naturaleza humana y forman parte de nuestro destino, este destino no sabria acabarse sin ayuda de la filosofía. La filosofía puede ser contraria en teoría á tal ó cual sistema teológico ó político, pero es tan poco contraria á la religion, á la moral y á la sociedad que tiene precisamente por objeto el perfeccionar todas las manifestaciones de la vida moral, civil y religiosa. Además, la filosofía es por sí misma un derecho, un deber, una oracion: un deber, puesto que es como la ciencia en general un objeto que seguir en la vida intelectual; un derecho, puesto que es una condicion del cumplimiento del destino humano en todas sus relaciones con la razon; una oracion, puesto que es una elevacion del pensamiento hácia Dios.

Desde luego nos explicamos la influencia de la filosofía sobre la sociedad, sobre el progreso, sobre la marcha de la *civilizacion*. La sociedad es un organismo formado de instituciones civiles y morales que deben facilitar la realizacion del destino de todos. La perfeccion de la sociedad tiene por medida la perfeccion de estas instituciones ó de estos órganos de la vida pública, y las instituciones mismas se modifican y se mejoran en razon de la cultura de los indivíduos. Toda sociedad reposa sobre el hombre y se organiza sobre el modelo de la naturaleza humana, puesto que no tiene por objeto más que el desenvolvimiento integral de las facultades individuales. Los hombres hacen las instituciones y las instituciones forman la sociedad. El progreso social no es en el fondo más que una cuestion de educacion. Tales hombres, tal sociedad, es la traduccion exacta del axioma tal causa, tales efectos.

En consecuencia, todo lo que obra sobre los *individuos* y sobre las instituciones, debe obrar en el mismo sentido sobre la sociedad. Si los espíritus se elevan ó se deprimen, si los sentimientos se puri-

fican ó se corrompen, si los caractéres se afirman ó se degradan, la sociedad está en vías de progreso ó de decadencia. Pero la filosofía tiene por efecto formar los espíritus, los corazones y los caractéres, sometiéndolos al imperio de la razon, es decir, de la verdad y de la justicia. Es verdad que la filosofía como ciencia no se dirige á la muchedumbre y que su influencia no se hace sentir inmediatamente sobre las masas; pero eso no es más que un obstáculo momentáneo que no excluye, sino que retarda solamente su accion y la hace más segura. La filosofía es la precursora de la civilizacion; adelanta su época y anuncia la trasformacion que vá á cumplirse. Ejerce su efecto desde luego sobre los espíritus superiores, sobre los poetas, los literatos, los sábios, alguna vez sobre los jefes políticos ó religiosos de los pueblos, y de aquí ilustra por la enseñanza, por la prensa ó por la propaganda, ya como estudio, ya como tendencia, á la generacion nueva, y sucesivamente á todas las capas de la sociedad. Cada verdad moral es un gérmen que se desenvuelve, que toma raiz en la conciencia, y que en lo venidero dará sus frutos, porque cae en un terreno fecundo y no se detiene en su crecimiento por circunstancias contrarias. El gérmen puede vegetar largo tiempo en un rincon oscuro de la tierra, si la hora de su eflorescencia no ha llegado; en este caso dejará pasar la ola de los acontecimientos y esperará su dia. Nada se pierde en el mundo moral, pero tampoco nada se logra fuera del momento oportuno, segun las leyes del desenvolvimiento de la humanidad.

Al contacto de la filosofía las *instituciones* se reforman. La filosofía inspira en todas partes el espíritu de libertad, de justicia y de tolerancia, que modifica y trasforma poco á poco las instituciones decrépitas y opresivas. El poder civil ó religioso puede luchar contra este movimiento y puede comprimirle durante algun tiempo, pero no sabria hacerle entrar en la nada. Si emplea la violencia contra el libre pensamiento, perecerá por la violencia. La corriente que le impide avanzar gana más fuerza de hora en hora, hasta que llega á ser irresistible, y entónces inunda y devasta el país. Así es como se obtiene una revolucion brutal, en vez de una trasformacion pacífica y regular. Los peores revolucionarios son los conservadores obstinados que no comprenden las necesidades de su tiempo y nada quieren ceder al progreso. La filosofía preserva á la sociedad de estos cataclismos, cuando se la deja como al arroyo la libertad de sus corrientes. Es como el para-rayos que descarga la electricidad de

gislaciones históricas son variables y progresivas como las
nes, miéntras que la religion y el derecho filosófico son in
como la naturaleza humana y no reconocen otro dogma
toridad que los principios de la razon.

Al considerar la cosa de arriba, las religiones y l
positivas son expresiones diversas, cada vez má
idea religiosa y de la idea social, adaptadas al gé
las naciones; unas y otras marchan hácia su i
jarse gradualmente de las imperfecciones q
curso de los siglos. Si, pues, la religion, el
fundadas en la naturaleza humana y forn
no, este destino no sabria acabarse sin
sofía puede ser contraria en teoría á
político, pero es tan poco contraria
sociedad que tiene precisamente
manifestaciones de la vida m
filosofía es por sí misma un d
ber, puesto que es como la
en la vida intelectual; un
cumplimiento del destin
zon; una oracion, pu
cia Dios.

Desde luego n
sociedad, sobre
sociedad es un
que deben f
cion de la
ciones ó
mas se
duos.
mod
má
le
la
t



'o venidero las reglas del pasado, podrán tratar de lo-
'era las enseñanzas de la filosofía. ¿Pero qué importa?
'ncido otros muchos obstáculos. La utopia de un
ente la realidad del siglo siguiente. Los utopistas
'ro son los que ven; saben desviarse del pre-
futuro. Si el ideal de la humanidad está mal
'mientos suficientes, será corregido por la
o, se realizará en tiempo y lugar, en los
lquiera manera que se llame, ilusion
alianza de la *teoría* y la *práctica*,
'a. La teoría tiene sus flaquezas sin
r la discusion, la verdad queda, y
'er tarde ó temprano su poder en
e á la corriente de la filosofía,
l espíritu; en otros términos,
a se encarnen en un dogma
paren como en los tiempos moder-
... El mundo intelectual y el mundo ma-
...amente.

pueblos de Oriente ú Occidente que han representado
papel en la historia tienen su literatura y su filosofía. La lite-
...ra es la expresion de su carácter y de su temperamento, de sus
disposiciones y de sus tendencias; la filosofía es la más alta mani-
festacion de su génio nacional. Una nacion sin cultura literaria y
filosófica no tiene influencia sobre los destinos del mundo. La ex-
tension de la influencia es proporcional á la profundidad de la cul-
tura. Así es como la Grecia ha merecido el honor de llegar á ser la
educadora del Oriente. Además el género de influencia de cada
pueblo está indicado por el carácter de su filosofía. El panteismo de
la India corresponde al génio contemplativo de los habitantes de
esta comarca, y el dualismo persa al génio gerrero de las poblacio-
nes del Yran; en los tiempos modernos la filosofía empírica convie-
ne á las naciones que luchan por los intereses, y la filosofía especu-
lativa á las naciones que luchan por el triunfo de las ideas; el pue-
blo romano resucitó en Inglaterra, y el pueblo ateniense en Fran-
cia. En fin, la vida de las naciones que se han señalado en la his-
toria tiene su período ascendente y su período descendente, como
la vida individual, y las mismas fases se vuelven á hallar aun
en el desenvolvimiento del pensamiento. Los progresos y la deca-

dencia de la sociedad se leen en el progreso y en la decadencia de la filosofía. La caida de un pueblo iniciador que ha terminado su carrera es una *época crítica* en la vida de la humanidad, porque señala el paso de una forma de civilizacion á otra; señala el principio de una edad nueva. Cuando el cetro del progreso pasa de Oriente á Occidente, de Grecia á Roma, del feudalismo á la Reforma y á la revolucion, hay una disolucion moral y civil que prepara el nacimiento del gérmen llamado á la vida. La crísis correspondiente á la marcha de la filosofía es el *escepticismo*, y el escepticismo significa en efecto que un movimiento científico ha abortado y que otro vá á tomar su puesto, con la esperanza de mejorar cambiando de punto de vista. Cuando la duda ha desembarazado el terreno, se opera una nueva época, una *época orgánica* para la sociedad que se reconstituye, una época de *dogmatismo* para la filosofía que construye otros sistemas apoyados sobre una concepcion más clara ó más vasta del hombre, de la sociedad y de Dios. Así será siempre, hasta que la filosofía descanse sobre su verdadera base ó satisfaga plenamente las condiciones de la ciencia; entónces tambien la humanidad terrestre entrará en la edad de su madurez. La humanidad marcha á la conquista de la verdad y no se detendrá hasta haberla alcanzado. Por lo demás, estas irresoluciones de la historia tienen su utilidad. Conviene haber probado y apurado todas las formas del error para poseer la certeza.

Tomemos algunos ejemplos para probar mejor la correlacion entre los movimientos de la filosofía y los movimientos de la sociedad. En la historia de la *filosofía griega* se distingue una época de formacion ilustrada por las escuelas de Thales, de Pithágoras, de Xenófanes, una época de armonía personificada por Sócrates, Platon, Aristóteles, y una época de decadencia representada por las escuelas de Zenon y de Epicuro. Estas tres épocas coinciden exactamente con la juventud, la virilidad y la vejez de la nacion helénica. En todo este período, la filosofía combate el politeismo, reforma la educacion, suaviza las costumbres, mantiene el derecho, prepara la vía á la predicacion cristiana. Mina sin intencion la existencia nacional de los griegos, pero trabaja en provecho de la humanidad. Cuando el escepticismo viene á trastornarla á su vez, ha acabado su obra. En el seno de la corrupcion del mundo antiguo se desenvolvia, en efecto, el gérmen de una doctrina nueva, que iba á despedir luz sobre el Oriente y sobre el Occidente, que estaba llamada

á civilizar los bárbaros y á reunir en una misma comunion todos los pueblos de la tierra. Pero el *cristianismo* se constituye precisamente en el momento en que se operaba en el Museo de Alejandría el encuentro de las dos corrientes de la filosofía griega y de la filosofía oriental, con sus caractéres marcados de claridad y de análisis, de entusiasmo y de iluminacion. Estas dos corrientes sostienen la nueva religion y la imprimen su direccion cosmopolita ó sus aspiraciones á la universalidad. La formacion y la organizacion de los dogmas se prosiguen despues bajo la inspiracion de Platon y Aristóteles: tal es la mision de la Edad media. La Edad moderna se abre en el Renacimiento por una nueva concepcion de Dios y de la humanidad. Los antiguos habian absorbido á Dios en el mundo; los Concilios resistiendo contra el panteismo y el materialismo habian separado á Dios del universo y erigido un espiritualismo estrecho y ascético, que tenia su ideal en el monaquismo. Es preciso combinar ahora los dos puntos de vista de inmanencia y trascendencia, ensanchar la nocion de Dios como sér infinito y absoluto, y reintegrar al mundo en sus derechos, asegurando al espíritu la libertad de conciencia y á la Naturaleza su respeto. Tal es el objeto que pretende la *filosofía moderna* con sus diversas escuelas idealista, naturalista y sintética, en Francia, en Inglaterra y en Alemania. Krausse termina este movimiento y dá su fórmula. Pero con la filosofía debe modificarse el estado social. La sociedad feudal estaba vaciada sobre los dogmas de la Edad media La sociedad moderna aspira á la libertad y á la vida. Dos hechos capitales en el órden moral y en el órden civil resumen estas tendencias, la reforma y la revolucion francesa.

La *reforma protestante* no es ante todo más que una expresion mitigada del espíritu de independencia que estalla en el Renacimiento. Se anuncia como una vuelta al cristianismo primitivo, como una reaccion contra la dominacion del papado y contra el ascetismo monacal, pero vá mucho más allá de las miras de su fundador. Librando al espíritu de toda autoridad humana y sacerdotal, inaugura la libertad de exámen, y el exámen dirigido desde luego contra las reglas y las prácticas de la Iglesia no tardará en referirse á los dogmas y al contenido de la revelacion. Así es como el protestantismo vá extendiéndose sin cesar, y no conserva casi más que el fondo moral y racional de toda religion. Los socinianos y los unitarios, que rechazan la Trinidad y subordinan la revelacion á la

razon, se declaran por la reforma. La religion natural defendida por la filosofía pura halla, pues, nuevos aliados en el seno de las comuniones protestantes. Pero la libertad religiosa no basta al hombre. Así como los literatos y humanistas del Renacimiento, apasionados por la antigüedad, prepararon la reforma, de la misma manera Lutero y Calvino allanaron el camino á Voltaire y á Rousseau, y la filosofía del siglo diez y ocho, á su vez, provocó la *revolucion francesa,* es decir, la proclamacion de los derechos del hombre y del ciudadano ó el advenimiento del régimen constitucional en el continente. El siglo último pasa por el siglo de la incredulidad, pero estos pretendidos escépticos no rechazaban más que las preocupaciones, las supersticiones, los abusos de la autoridad civil y religiosa, tenian fé en la verdad, en la justicia, en la razon, predicaban la libertad, la tolerancia, la igualdad, la fraternidad, sin distincion de cultos, condiciones ó nacionalidades. Su escepticismo era un arma para derribar las instituciones del pasado; su dogmatismo servia de fundamento á la sociedad del porvenir (1).

Todas las grandes revoluciones que se han cumplido en la sociedad han sido, pues, producidas bajo la influencia directa de la filosofía. Todo hace presumir que la misma relacion se mantendrá en lo sucesivo, tanto más cuanto que la cultura filosófica se generaliza cada dia por la organizacion de la enseñanza superior. Conviene ante todo examinar la última cuestion, á saber, cuál puede ser la *mision de la filosofía en nuestra época.*

La mision actual de la filosofía es acabar la obra que ha principiado en el Renacimiento y que no ha recibido aun su conclusion, á pesar de los esfuerzos de Descartes, Spinosa, Leibnitz, Kant, Hegel, Cousin, Reynaud. La revolucion francesa es el punto de partida de una nueva *organizacion* económica y moral de la sociedad, en que se deben conciliar los derechos del individuo con los de la autoridad pública y constituir las relaciones armónicas del Estado con las demás instituciones sociales. Este es un vasto problema que está aun léjos de resolverse. Nada hay que suprimir en los elementos sociales que nos ha legado la tradicion, ni la propiedad, ni la familia, ni la religion, ni la justicia; pero todos los órganos de la sociedad deben ser mejor desenvueltos y mejor coordinados entre sí. La cuestion no consiste en saber si habrá aun cambios en las re-

(1) F. Laurent. *Études sur l'histoire de l'humanité.*

laciones sociales, sino qué cambios deben introducirse. La ignorancia, la supersticion, la criminalidad, la miseria, deben ser combatidas y destruidas en lo que tienen de más repugnante. El antagonismo debe cesar entre los intereses, la contradiccion entre las teorías, la anarquía entre las instituciones civiles y religiosas, industriales y morales. Es preciso que el mundo material como el mundo intelectual se eleve á la unidad por el acuerdo de todas las fuerzas. Esta es la tarea que se impone á la filosofía y que no podrá llenar si no se constituye definitivamente como ciencia, como ciencia completa y práctica.

La reforma y la revolucion francesa, luchando contra el régimen religioso y político del pasado, son el preludio de una nueva *época orgánica* en la vida de la Humanidad. En esta época es preciso un sistema orgánico, y este sistema para responder á las necesidades del presente debe comprender el principio absoluto de la ciencia, y deducir gradualmente sus aplicaciones religiosas, morales y jurídicas, completando las concepciones de las edades anteriores. Se trata, pues, en lo que concierne á la vida de los hombres y de los pueblos sobre la tierra, de elaborar de nuevo, pero esta vez sobre una base científica, *el ideal de la humanidad*, que los grandes espíritus de todos los tiempos no habian entrevisto más que á través de las preocupaciones de su época. Este ideal abraza todo el sistema de derechos y deberes de los hombres, aislados y reunidos, en todos los grados y bajo todas las formas de asociacion, en el conjunto de sus relaciones con Dios, con la Naturaleza y con el mundo moral. No desprecia ningun interés de la naturaleza humana, pero subordina todos los intereses de la sensibilidad á los principios de la razon. Las necesidades del cuerpo deben satisfacerse en una larga medida y lo mismo sucede en los trabajos del espíritu. La teoría ascética y monacal de la vida ha desaparecido para siempre. La filosofía se une á la economía política para reclamar una distribucion más equitativa de las riquezas.

Pero no conviene tampoco por una reaccion inmoderada sacrificar los intereses morales de la Humanidad á los intereses de la materia, al culto de la Naturaleza. De esta reaccion ciega, favorecida por las maravillas de la industria y por el desenvolvimiento prodigioso de las ciencias naturales, procede el *materialismo contemporáneo*. La filosofía como ciencia nada tiene que temer de este movimiento, pero debe combatirle, en nombre de la razon, á fin de pre-

servar á las nuevas generaciones de la invasion de los apetitos más groseros. Materialismo y filosofía son términos contradictorios. Los materialistas de nuestros dias no son espíritus filosóficos, sino espíritus antifilosóficos, que ignoran absolutamente la nocion y las condiciones de la filosofía, y aun la historia y las consecuencias de la doctrina que profesan.

¿Pero exponiendo el ideal de la sociedad, la filosofía no dá la mano al *socialismo* y á la *revolucion*? El socialismo hace hoy dia el efecto de un espectro rojo sobre muchos espíritus, desde los acontecimientos de 1848. Bueno es que la filosofía explique este asunto, porque puede explicarse sin pasion. Si por socialismo se entiende una *teoría* de organizacion social, el socialismo no es otra cosa que una aplicacion verdadera ó falsa de la filosofía del derecho público, y no puede obrar más que pacífica y útilmente sobre las inteligencias, descubriendo las imperfecciones del régimen actual. En este sentido, Platon y Aristóteles, San Agustin y Fenelon, Campanella y Tomás Moro, Montesquieu y Kant, en una palabra, todos los pensadores que saben elevarse sobre los hechos, son socialistas como Roberto Owen, Saint-Simon, Cárlos Fourier, Augusto Comte ó Collins. El socialismo así comprendido no ofrece más peligros que el estudio de la astronomía ó de la economía política, y no ha llevado jamás la menor sombra á ningun gobierno que se respete. Condenar un libro de discusion filosófica bajo pretexto de socialismo seria tan estúpido como proscribir la poesía ó prohibir la crítica literaria. Es verdad que la discusion puede amenazar una reforma en las instituciones y que la reforma es á la vez la precursora de una revolucion, pero las revoluciones engendradas regularmente por la difusion de las luces son, en la sociedad comó en el indivíduo, consecuencia natural y necesaria del desarrollo de la vida. Una nacion que cesa de adelantar es una nacion que muere. El progreso no es un efecto del libre albedrío del hombre, es una ley que debe cumplirse, y que se cumplirá por la fuerza si se quiere embarazar su marcha. Tal es la enseñanza de la historia. La historia de la filosofía refiere las revoluciones de las ideas, y la historia política las revoluciones de la sociedad. ¿Cuál es el hombre ilustrado hoy dia que deplora la revolucion socrática ó cartesiana, la revolucion cristiana ó musulmana? ¿Quién no desea que semejantes revoluciones puedan cumplirse en todas las razas y sobre todos los continentes de la tierra?

Pero si se entiende por socialismo un *partido político* que quiere trastornar el gobierno por todos los medios, hasta por la violencia, que busca apoderarse del poder, á fin de abolir las instituciones actuales y establecer otras por medio de decretos, la filosofía nada de comun tiene con el socialismo ni con la revolucion y debe combatirlas como funestos errores. La filosofía quiere la paz, no la guerra. Puede excusar la guerra en caso de legítima defensa, para la conservacion del derecho, pero jamás admitirá, con un sofista contemporáneo, que el derecho sea la fuerza. La teoría del éxito, que aprueba los hechos consumados, cuando triunfan, no es de la filosofía, sino de la brutalidad. Esto es tanto como decir: el fin justifica los medios. La filosofía no es un partido, sino una ciencia. Los partidos son frecuentemente exclusivos é intolerantes, porque no comprenden más que una parte de la verdad; la filosofía, como ciencia de lo ideal, está en disposicion de juzgar todos los partidos con igual imparcialidad. Sus simpatías están de parte del progreso, de la libertad, de la democracia, esto no es dudoso, pero sus primeras aspiraciones son para la verdad, para la justicia, para la moralidad; en consecuencia adopta todos los partidos que se conforman á estos principios, y los abandona desde que cesan de defender la causa del derecho. Su divisa invariable es ¡*adelante*! el progreso por la libertad, y la libertad por la educacion! Tales son las condiciones de un desenvolvimiento normal de la vida pública: sin la educacion, la libertad no lleva más que frutos mal sanos ó emponzoñados; sin la libertad, el progreso no desciende á la conciencia. Si se olvidan estas condiciones, cada paso hácia adelante será seguido por dos pasos hácia atrás. Los socialistas se figuran desde luego que la sociedad es una máquina que se puede montar y desmontar á su gusto; creen que una ley basta para abolir la propiedad, para suprimir el matrimonio ó la religion. Es menester desengañarlos, respecto á esto: la sociedad es un organismo, donde todo está en relacion con todo, de suerte que la lesion de un sólo órgano puede arrojar la perturbacion en el cuerpo entero. Pero no se debe desdeñar la advertencia que nos dan. El socialismo no es un accidente efímero de nuestra época. Ha nacido de la gran crísis de 1789, y responde á la necesidad de reorganizar la sociedad segun un nuevo ideal. Sus planes pueden ser malos, porque son el producto de la imaginacion más bien que de la ciencia: es necesario dirigirlos y completarlos por la discusion, en lugar de pasarlos en silen-

cio. Cuanto predica el *comunismo*, tiene un vivo sentimiento de los abusos del *individualismo* llevado al estremo. Nada más justo que los dos principios y nada más sencillo que conciliarlos: sin individualismo, ninguna libertad; sin comunismo, ninguna igualdad. En la fórmula de la organizacion, el elemento de la comunidad representa la unidad, y el elemento individual la variedad. Su acuerdo se halla en la *asociacion*, y la asociacion es la armonía. La asociacion, hé aquí el remedio de la anarquía que trabaja las sociedades modernas. Es la última palabra de las escuelas socialistas, es tambien, pero en una acepcion más extensa, tanto como asociacion moral, religiosa y pedagógica, cuanto como asociacion de produccion, de consumo ó de socorros, el fundamento del ideal de la humanidad.

II.

HISTORIA.

La filosofía, no es toda la ciencia, sino la ciencia de los principios; solamente ella abraza todos los principios; es una ciencia universal que se estiende á todos los dominios de la realidad. Los principios son el objeto de un conocimiento racional, independiente de la observacion; pero al lado de los principios existen hechos ó fenómenos, que son objeto de un conocimiento experimental. Tal es el lugar de la *historia* en el sistema de la ciencia una y entera. La historia no es tampoco toda la ciencia, sino la ciencia *de los hechos*; solamente se aplica á todos los hechos y no es ménos universal que la filosofía. La historia en su más lata acepcion es todo el *sistema del conocimiento esperimental.*

La historia es á la filosofía, como los hechos son á los principios. La una tiene por objeto lo que llega á ser, lo que es ó ha sido; la otra, lo que debe ser, lo que es inmutable y necesario. La historia es la ciencia de la *realidad*, como la filosofía es la ciencia de lo ideal. Los hechos son las manifestaciones de la vida en el *pasado* y en el *presente*, la realidad se detiene en el instante actual, en el umbral del porvenir: tales son además la significacion y el límite de la historia en el tiempo: á la historia no concierne la existencia eterna, sino la vida; no se apoya sobre el destino futuro, sino sobre los acontecimientos contemporáneos ó pasados, miéntras que lo

ideal es aplicable á todos los tiempos. Los principios de la filosofía se expresan *à priori* bajo la forma de un juicio universal y apodíctico; los hechos de la historia se expresan *à posteriori* bajo la forma de un juicio afirmativo y singular ó particular. La historia no emplea más que el método analítico, porque la intuicion basta para comprender los fenómenos, y el conocimiento de las causas traspasa ya los límites de la observacion pura; si los hechos pudiesen deducirse unos de otros como los principios, no serian contingentes, sino necesarios, y la historia podria construirse *à priori* para lo venidero como para lo pasado. Al contrario, la filosofía debe recurrir á los dos procedimientos del método, á la intuicion y á la deduccion.

La historia y la filosofía son *independientes* una de otra, pero deben completarse mútuamente. No es indispensable conocer los principios para esponer una série de hechos, ni conocer los hechos para desarrollar las consecuencias de un principio. La intuición opera sola por un lado, y el razonamiento por otro. Es necesario, además, en historia, ponerse en guardia contra los principios ó contra las teorías preconcebidas, para no exponerse á desnaturalizar los hechos. Esta es la principal *dificultad* de la ciencia.

Se trata en la historia de sentar hechos, todos los hechos, nada más que hechos. Pero ¿cómo distinguir un hecho real de un hecho apócrifo ó imaginario? ¿Cómo separar la realidad de la apariencia ó de la ilusion? Respecto de los hechos pasados ó remotos, debemos referirnos al *testimonio* de otro; pero el testigo ¿no tiene algun interes en faltar á la verdad, ó no está involuntariamente bajo la influencia de las preocupaciones de casta, de secta ó de nacion, que le oculten la verdadera situacion de las cosas y le impidan conocer el valor de los hechos? Es lo que en efecto acontece frecuentemente. La crítica entónces debe ejercerse, y es tan bien ejercida en nuestros dias, que casi tiene enteramente rehecha la historia antigua que nos habian dejado los antiguos. Respecto de los hechos presentes que estamos en estado de *observar* nosotros mismos, la certeza es más fácil de adquirir. Gracias á la cultura general del espíritu, los historiadores modernos son mejores que sus predecesores en estado de ver los hechos en sí mismos, con calma é imparcialidad, abstraccion hecha de toda opinion sistemática. Y no obstante, es frecuentemente muy difícil en las oporaciones delicadas del análisis ó aun en la confeccion de las estadísticas contemporáneas, convencerse de la existencia de un hecho. En materia de fenómenos so-

ciales, todo está afirmado y desmentido sucesivamente. Se conoce la anécdota de cierto historiador inglés, que, queriendo refutar victoriosamente un hecho consumado en su presencia, arrojó al fuego los volúmenes que acababa de componer sobre los tiempos primitivos de la humanidad. Gracias á nuestras prevenciones, no estamos muy dispuestos á trasformar un problema de historia en un problema de filosofía, á sustituir un razonamiento en un hecho. Que se recuerden estas palabras de José de Maistre: «No se trata de saber si el Papa *es*, sino si *debe ser* infalible.» Debe repetirse que es necesario escribir la historia *sine ira et studio*, ó que se deben probar los hechos tal cual son, cualesquiera que sean, resulte lo que quiera. Mutilar los hechos para acomodarlos á una teoría, es engañar al género humano. Que se diga la verdad pura y simplemente, y que la teoría se coordine como pueda. Sólo las falsas teorías tienen que temer los hechos. Tal es la independencia de la historia frente á la filosofía, y esta independencia constituye su *dignidad*.

¿Cuáles son los hechos de que debe ocuparse la historia? Todos los hechos observados por nosotros ó sometidos á la observacion de nuestros semejantes, y trasmisibles por vía de testimonio. La historia es una *ciencia enciclopédica* que comparte con la filosofía el imperio del conocimiento. Los hechos relativos á la sociedad, á las leyes y á la organizacion del Estado pertenecen á la historia política, que frecuentemente absorbe la historia entera; pero todas las instituciones y todos los usos de los pueblos cultos, costumbres, lenguas, letras, artes, trages, industria, agricultura, comercio, en una palabra, todo lo que refiere, ya á la vida individual, ya á la vida pública, tiene igualmente su historia. Importa sobre todo respecto á las costumbres y religiones no confundir la historia con la filosofía ó el conocimiento experimental con el conocimiento racional: introducir la experiencia en la teoría moral, en la ciencia del deber, proponer como modelos y como ideal los hombres que se han creado una posicion brillante por la astucia ó la violencia, es el *maquiavelismo*. Pero la historia no se limita ni siquiera á delinear la vida de la *humanidad*; tiene por objeto la vida del *espíritu* y de la *naturaleza*. Los fenómenos por los cuales se manifiesta nuestra actividad interna entran en la historia del alma, y los fenómenos exteriores en la historia natural. Cada órgano, cada especie de cuerpo, cada astro tiene su historia. La historia de la tierra forma parte de la historia del cielo en el sistema general del conocimiento experimental;

pero debemos aquí confesar de nuevo que nuestro pensamiento en esta vida no alcanza todos los objetos de la ciencia. Esta limitacion es mucho más sensible respecto á los hechos que respecto á los principios, porque los principios, dirigiéndose á la razon pura, son independientes del espacio y del tiempo, miéntras que los hechos externos se dirigen á los órganos materiales, cuya extension tiene necesariamente límites. Si hay una historia del mundo, Dios la conoce; pero ¿qué sabemos sobre la tierra? Casi nada, algunos detalles concernientes á nuestro globo, es decir, una mínima parte de una fraccion infinitamente pequeña del espacio en una fraccion infinitamente pequeña del tiempo.

La *utilidad* de la historia se saca de la experiencia, como la de la filosofía de los principios. La observacion forma un sistema de conocimientos, la razon forma otro: ámbos son indispensables á la organizacion de la ciencia una y entera, y constituyen respectivamente su parte analítica y su parte sintética. La experiencia es una fuente inagotable de conocimientos originales, que son propios á cada humanidad parcial, segun la posicion que ocupa en el universo. La historia es, pues, útil en sí misma, como parte de la ciencia. Además sostiene la filosofía, como el análisis prepara la síntesis. Los hechos alimentan el pensamiento, enriquecen la memoria, ejercitan el entendimiento, previenen los extravíos de la imaginacion y sirven de prueba á los principios de la razon. El conocimiento exacto de la realidad permite probar el valor de una série de deducciones. Si los principios de la síntesis terminan por razonamientos irreprochables en consecuencias evidentemente contrarias á los hechos, deben condenarse los principios, porque la verdad no puede estar en contradiccion consigo misma; los principios no son legítimos, si no están confirmados tarde ó temprano por hechos ciertos. La realidad histórica es, pues, la piedra de toque de las teorías filosóficas.

No olvidemos, sin embargo, que la historia tiene dos dominios bien distintos, como ciencia de los hechos del *mundo físico* y como ciencia de los hechos del *mundo moral y social*. En el primero, reina la fatalidad ó el determinismo; en el segundo, la libertad: de donde se sigue que los fenómenos de la Naturaleza son siempre lo que deben ser en virtud de sus leyes, miéntras que los hechos sociales, engendrados por agentes libres, sometidos al error, están frecuentemente en oposicion con las leyes de la vida racional. Solamente en el mundo físico la comparacion es decisiva entre los he-

chos y los principios, ó la teoría debe regularse sobre la observacion. Al contrario, en el mundo moral y social, el conflicto entre los principios y los hechos debe interpretarse en favor de los principios. Las malas leyes ó las costumbres corrompidas en algun punto del espacio y del tiempo, nada prueban contra las leyes eternas de la justicia y de la moralidad. Las instituciones sociales son el hecho humano, las leyes están fundadas en la naturaleza de las cosas: á los hombres toca conformarse á las leyes de la razon, en la medida que las conocen, y no á las leyes acomodarse á los caprichos, errores y pasiones de los hombres. Importa no confundir estos dos dominios de la historia, sopena de desconocer la perfectibilidad del espíritu, fuente del progreso, y de introducir el fatalismo de la materia en la marcha de la civilizacion. La *historia natural* es la ciencia de las creaciones de la Naturaleza, en que todo lleva el sello de la necesidad, de la continuidad, del encadenamiento y de la organizacion; la *historia política* es la ciencia de las creaciones del espíritu humano, en que todo lleva el sello de la libertad, de la abstraccion, de la fantasía y de la imperfeccion. Bajo la relacion de regularidad y determinacion, la primera es superior á la segunda; mas, por el contrario, la historia de la humanidad señala el movimiento ascendente y múltiple de los séres racionales que aspiran á lo ideal, miéntras que la historia de la naturaleza marca la permanencia y la uniformidad de las fuerzas físicas que repiten incesantemente las mismas formas en las mismas condiciones.

La historia y la filosofía se combinan en la filosofía de la historia. La filosofía de la historia se aplica de nuevo, ya á la vida de la Naturaleza, ya á la vida de la Humanidad. Pero aquí la ventaja pertenece, sin contradiccion, á la segunda aplicacion, que dá á conocer, bajo otro aspecto, la utilidad de la historia de los Estados y que demuestra nuevamente la union de la teoría y de la práctica. El ideal de la Humanidad no se ha alcanzado; la sociedad moderna debe mejorarse todavía; el progreso interesa al presente y al porvenir, al ménos, tanto como al pasado. La ciencia de las mejoras sociales ó de las reformas que son llamadas á trasformar las instituciones actuales y á desenvolverlas gradualmente en el sentido de lo ideal, es la *política*. Pero la política, como ciencia, reposa sobre una doble base; por un lado, sobre el conocimiento histórico de la sociedad, de sus orígenes, de sus tradiciones, de su situacion presente; por otro, sobre el conocimiento filosófico de la sociedad, tal

como debe ser, tal como será un dia, cuando la razon ejerza mejor su imperio sobre los hombres. Esta es, sin duda, una ciencia práctica, porque hácia la política se vuelven de ordinario los que tienen algun cuidado del destino de sus semejantes. Pero la importancia de la política realza el valor de las dos ciencias que le sirven de fundamento. Por el concurso de la historia y de la filosofía, la política deja de ser una série de vacilaciones sin órden y sin objeto, y llega á ser una ciencia; sin la historia, resbala del lado de la realidad y se pierde en las esferas de la imaginacion ó en las aventuras del socialismo; sin la filosofía, carece de principios y de brújula, se petrifica en las tradiciones ó se entrega ciegamente á los esperimentos más funestos. No faltan ejemplos para justificar esta proposicion. ¡Cuántos Estados han caido en los tiempos modernos á causa de una direccion demasiado servilmente adherida á las instituciones del pasado, y cuántos otros se levantan, gracias á un impulso más liberal y más tolerante!

Detengámonos ahora en la *historia de la filosofía*, cuadro de los progresos del pensamiento, que bien merece ser llamado el alma de la historia de la Humanidad, aunque los espíritus tristes no quieren ver más que el espectáculo de los extravíos de la inteligencia. No debe denigrarse ninguna manifestacion de la vida. Vemos en la historia de la filosofía la lucha de las ideas, pero los sistemas no se destruyen unos á otros, se completan y tienden á unirse en una síntesis más vasta: preparan providencialmente, dice un autor, la comunion de lo venidero. Alguna vez las mismas doctrinas vuelven á aparecer bajo otras formas y con nuevos desenvolvimientos; pero esta vuelta tiene tambien su utilidad: los errores contenidos en un principio exclusivo se manifiestan en sus consecuencias, y llegan á ser tanto más sensibles cuanto se producen con más consecuencia y abundancia. Por lo demás, no entrarémos en ningun detalle; debemos limitarnos á una exposicion sumaria de las fases principales de la historia de la filosofía.

El primer movimiento filosófico de que la historia hace mencion pertenece á la antigua civilizacion del Oriente. Todos los pueblos orientales tienen sus libros sagrados, en que la filosofía se confunde con la religion. Ante todo la India tiene sus *vedas*, fundamento del brahmanismo, punto de partida de una larga série de sistemas filosóficos hasta la reforma de Sakya-Muni, el Sábio ó Budha, en el siglo VI ántes de nuestra era. La tendencia general de estos

sistemas se resume en un *panteismo* idealista. Dios se mezcla en el mundo y vive en la naturaleza, en el alma, en todo lo que respira. Los séres salen de Dios por vía de emanacion y se suceden segun un órden disminuyendo en perfeccion. El régimen de *castas* es una expresion de este modo de creacion aplicado á la humanidad. Los indivíduos son una ilusion. Hombres, animales y plantas, no tienen más que una misma vida en Dios, como lo enseña la metempsícosis. El alma pasa de una forma á otra y se encarna en todos los reinos de la naturaleza segun sus atracciones, como recompensa de sus méritos ó castigo de sus faltas. Su destino es absorberse finalmente en el seno de la divinidad. Este panteismo degenera insensiblemente en politeismo. La transicion es fácil entre estos dos extremos. La fórmula «Dios es todo» puede igualmente traducirse en esta otra. «Todo es Dios,» bajo la influencia de la imaginacion oriental. El *budhismo* no vino á cambiar estas creencias religiosas, pero colocándose en el terreno de la vida moral, predicó la igualdad y la caridad y se levantó contra la degradante institucion de las castas. No sin motivo se le ha llamado el cristianismo del Oriente. La reforma acaba por frustrarse en la India, pero los Apóstoles de la «buena ley» que es una «ley de gracia para todos» llevaron la luz y la civilizacion al Tibet, al Japon, la China y la Tartaria.

El budhismo es hoy dia la religion que cuenta mayor número de sectarios. Algunos autores le reprochan el proclamar el ateismo y el nihilismo (1), pero es más natural en el estado actual de nuestros conocimientos comprender la nada de los budhistas, el *Nirvhana*, como el aniquilamiento de la individualidad, absorbida en Dios por el éxtasis y librada en fin de las miserias de la transmigracion. El culto de Sakya-Muni no se asemeja solamente al culto católico por su organizacion papal y monacal; aseméjase tambien por sus instituciones de beneficencia, por su ardor de propaganda y por su espíritu de ascetismo y misticismo.

La *China* tiene tambien sus libros sagrados, que se remontan á la mayor antigüedad y que presentan la creacion del mundo bajo la forma de una série de emanaciones simétricas ó binarias. Pero el pueblo chino tiene más inclinacion á la observacion y al análisis que á la especulacion y la síntesis: sus tendencias son más bien prácticas y realistas que idealistas y teóricas. *Confucio*, contemporáneo de

(1) Barth. Saint Hilaire.—*Le Boudha et sa religion*.

Budha, viene á dar plena satisfaccion á estas cualidades de su raza. Su doctrina es esencialmente moral y subjetiva, como la del reformador de la India, como la que Sócrates iba á inaugurar en el Occidente medio siglo más tarde: es el llamamiento del espíritu á sí mismo, es la voz de la conciencia que se hace entender y que aplica los principios de la razon en el círculo de las relaciones humanas. Confucio es el Budha y el Sócrates de la China. Sus compatriotas le veneran como el institutor del género humano. Además, su doctrina favoreció la introduccion y el desenvolvimiento del budhismo en el celeste imperio. Inútil es añadir que la moral de Confucio es la moral cristiana, la verdadera moral. La regla suprema de la vida es el perfeccionamiento de sí mismo; el deber es igual para todos los hombres; en todas las condiciones sociales, es inmutable y absoluto. Cada uno debe obrar para con los demás como querria que se obrase consigo mismo; tal es la doctrina de la humanidad.

La *Persia* no está sin relacion con la India. Los Aryanos, que civilizaron una y otra comarca, eran una raza teológica, especulativa y artística. Los libros sagrados de la Persia, los Nackas, recuerdan los Vedas, y las lenguas de ambos pueblos, el zend y el sanscrit, son de la misma familia. Las dos literaturas tienen el mismo orígen y provienen de la division que estalló en los tiempos prehistóricos entre las ramas del tronco aryo. Por un lado, se desarrolló el culto de Brahma; por el otro, el culto de Ormuzd ó de Ahura-Mazda, revelado por Zoroastro. El *mazdeismo*, concepcion teórica y práctica, señala un genio á la vez contemplativo y observador. Sin perder de vista las grandes ideas de Dios y de la humanidad, introduce en la ciencia las nociones del tiempo, de la actividad, de la lucha, que favorecen los combates de la vida y anuncian el choque de las civilizaciones para el triunfo de la verdad. Sus tendencias son más bien dualistas que unitarias, pero este *dualismo* está léjos de ser absoluto en su orígen, como llega á serlo más tarde en las doctrinas que sufrieron su influencia. El principio de todas las cosas es el tiempo sin límites, Dios, lo Eterno, que todo lo sabe y lo conduce hácia su fin. De Dios proceden dos séres contrarios. *Ormuzd*, el génio del bien, del órden y de la luz, y *Ahriman*, el génio del mal, de la discordia y de las tinieblas. Estos dos poderes del dia y de la noche crean á su vez los ángeles y los demonios, las cosas útiles y los séres perjudiciales; son rivales y tienden á arrancarse

las criaturas para salvarlas ó para perderlas. El hombre debe imitar á Ormuzd, resistir al mal por la accion y por la oracion, vencerle en su propia vida y en la vida de sus semejantes; porque los hombres son solidarios entre sí, y los mazdeistas no forman más que una sola familia, en el seno de la cual debe reinar la caridad. El que practique el bien subirá al cielo y vivirá con los ángeles bajo el imperio de Ormuzd, pero el que esté impuro y malo descenderá al infierno y vivirá con los demonios bajo la ley de Ahriman. Sin embargo, la luz le levantará un dia de las tinieblas. Los malos no son castigados más que por un tiempo; todos los hombres serán al fin revestidos de cuerpos inmortales y gozarán de la felicidad. El infierno será destruido y Ahriman se prosternará delante de Ormuzd. Tal es la pura creencia de los antiguos persas. La religion de los *magos* se extendió por la conquista sobre toda el Asia occidental. Los Judíos fueron iniciados en ella durante la cautividad de Babilonia y sacaron la nocion de la vida futura, que aun les era desconocida en la época de Moisés. Varios elementos de la religion mazdeista penetraron por esta corriente en el mosaismo y en el cristianismo. Inspira particularmente la cábala, el gnosticismo y el maniqueismo. El sabeismo popular ó el culto de los astros es una degeneracion del culto de Zoroastro.

Por lo demás del Oriente nada conocemos que valga la pena de ser notado. Pasemos á la *Grecia*. Aquí el contraste es patente: tenemos un desenvolvimiento filosófico enteramente libre, independiente de toda revelacion y de todo libro sagrado. La filosofía se desenvuelve sobre su propia base, como distinta de la religion, y se manifiesta como *racionalismo*. Comienza modestamente, busca su camino, se extiende, halla su método y se eleva entónces á las concepciones más sublimes y más regulares. El génio oriental se apodera enseguida del conjunto de las cosas, ama la inmensidad, pero se sumerge en ella; el génio griego, más delicado, más analítico, más prendado de la forma y de la individualidad, llega tambien á la universalidad, pero procede por crítica y no por inspiracion, y formula su pensamiento bajo una forma sistemática claramente definida. El arte oriental vive de símbolos y aspira á lo sublime, el arte griego quiere la claridad y se adhiere á lo ideal en la ciencia como en la poesía y en la estatuaria.

Distinguimos tres épocas en el desenvolvimiento de la filosofía griega. Al período de *formacion* pertenece una série de escuelas fi-

losóficas que colocan el principio de las cosas, ya en la Naturaleza, ya en los números, ya en el Espíritu, segun las tendencias de la raza jónica y dórica. Bajo el punto de vista geográfico las escuelas marchan de la periferia hácia el centro y acaban por reunirse en Atenas. Bajo el punto de vista de los objetos del pensamiento, gravitan de la ontología hácia la psicología y llegan sucesivamente á la conciencia de sí mismas. Al período de *madurez* de la filosofía griega se refieren las escuelas socráticas, sobre todo los sistemas de Platon y Aristóteles, expresion más completa del génio nacional de los helenos. En fin, el período de *declinacion* comprende las escuelas de Zenon, Epicuro y Enesidemo; la filosofía toma un carácter cosmopolita, pasa de la Grecia al mundo entero y prepara la obra del cristianismo. El pensamiento griego desde su orígen hasta su aniquilamiento sigue todas las fases de un desenvolvimiento orgánico y marcha de frente con la civilizacion.

Tres escuelas principales se forman ántes de Sócrates. La *escuela jónica* fundada por Thales de Mileto, hácia el 640 ántes de J. C., es naturalista: es un ensayo de cosmogonía que explica la Naturaleza, confundida con el conjunto de las cosas, ya por el desenvolvimiento interno de una sustancia primordial, el agua ó el aire, ya por la separacion mecánica de los elementos contenidos en el cáos. Esta última explicacion, continuada y desarrollada por Leucipo y Demócrito, dá nacimiento á la teoría atómica, que hace consistir la esencia de todas las cosas en las diversas combinaciones de los átomos y del vacío, operadas por el movimiento. La *escuela itálica*, fundada por Pithágoras de Samos, hácia el 580 ántes de J. C., es una tentativa de construccion matemática del mundo, en que la naturaleza y las relaciones de todos los séres, de Dios y del Universo, de las almas y de los cuerpos, son expresadas por números y proporciones. Esta escuela, cuyas miras son muy elevadas, pero desprovistas de carácter científico, cuyas aplicaciones se extienden á todos los dominios del pensamiento y de la vida, ejerció la más dichosa influencia sobre el desenvolvimiento ulterior de la filosofía. La *escuela eleática*, fundada por Jenófanes, hácia el 540 ántes de J. C., y continuada por Parménides de Elea, en la Magna Grecia, es idealista: Dios es el Sér puro, inmutable, indivisible, que llena todo el espacio; todo es uno en Dios, ἓν το ὄν και τὸ πᾶν, y Dios es idéntico al pensamiento; nada cambia, nada se mueve, nada es múltiple; el mundo exterior no es más que una ilusion de nuestros sentidos. A

estas diversas escuelas suceden algunas doctrinas independientes, ménos exclusivas. Segun Heráclito, el mundo es un fuego que se enciende y se apaga periódicamente; el fuego es el principio inmutable y racional de las cosas; todo lo demás cambia y se trasforma, todo muda, todo está en un flujo perpétuo. Segun Empédocles, el mundo sensible, formado de los elementos del fuego, del aire, del agua y de la tierra, tiene por tipo el mundo inteligible ó divino; Dios es el amor que vivifica el Universo, y lo penetra todo con su esencia. Segun Anaxágoras, el mundo material, compuesto de partículas semejantes, que se mezclan y se separan, basta para la explicacion de los fenómenos de la Naruraleza, pero el mundo no se explica sin un principio superior, distinto del de la materia; Dios, el νοῦς, es el ordenador del mundo, la causa del movimiento y de la vida. Anaxágoras fué acusado de ateista. Todos estos filosófos afirmaban, sin demostrar nada. Su dogmatismo superficial debia desaparecer ante el primer soplo del excepticismo. Tal fué la mision de los *sofistas*. Georgias enseñaba que nada es verdadero, y Protágoras que todo es verdadero para el que afirma, que se puede igualmente sostener el pró y el contra respecto á toda proposicion, que el hombre, en fin, es la medida de todas las cosas.

En esta época apareció *Sócrates*, nacido en Atenas, el 469 ántes de J. C. Sócrates sintió la debilidad de las doctrinas anteriores y comprendió la injusticia que debia resultar para la causa de la verdad, de la moralidad y de la justicia. Buscó el remedio al mal y lo encontró. Aplazando toda investigacion ontológica sobre el mundo, llamó al espíritu, sujeto del conocimiento, á la conciencia de sí mismo. El punto de partida de la ciencia está en efecto en el yo. El yo es lo que debe analizarse por completo ante todo, si se quiere proceder con método y llegar á la certeza. De ahí la fórmula del oráculo, adoptada por Sócrátes γνῶθι σεαυτόν; de ahí tambien la *duda provisional* respecto de lo que es aun hipotético, la *ironía* respecto de los sofistas que se enorgullecian de saberlo todo, y el arte de dar á luz los espíritus, la *maieutica*, que consiste en sacar del fondo del alma por efecto de una dialéctica hábil una multitud de verdades cuya presencia no se sospechaba. El mismo Sócrates aplicó este método conversando con sus oyentes, y limitándose á la práctica, á la vida moral, social y religiosa, desenvolvió las más sublimes verdades que interesan al destino de los séres racionales. Su muerte heróica dió testimonio del valor de sus convicciones.

El método de Sócrates inspiró á sus discípulos y dió orígen á sistemas bien diversos. La escuela *cínica* de Antístenes coloca el soberano bien en la virtud, y la virtud en la independencia. La escuela *cirenáica* de Arístipo enseña el arte de gozar de la vida ó funda la filosofía del placer, el hedonismo. Estas dos escuelas se fundieron más tarde en el estoicismo y en el epicureismo. La *escuela megárica* de Euclides se ocupa de sutilezas dialécticas y desenvuelve la polémica. La *escuela escéptica* de Pirron insiste sobre las dificultades de la ciencia y recomienda al sábio suspender su juicio. Pero estas escuelas no habian comprendido más que los puntos parciales de la enseñanza de Sócrates. El pensamiento del maestro se manifiesta, en fin, de la manera más completa y más brillante en la *escuela académica*.

Platon, nacido en Atenas el 429 ántes de J. C., se eleva á un punto de vista superior que le permite aceptar lo que hay de exacto en las doctrinas anteriores y reunir en una vasta síntesis todas las partes teóricas y prácticas de la filosofía. Reconoce á Dios como el Sér de toda realidad, το ὄντως ὄν, que no es solamente la unidad pura de los Eleatas, sin el movimiento y la vida, ni el puro mudar ó la multiplicidad indefinida de Heráclito, sin la consistencia, sino el principio uno y absoluto de todo lo que es, el Ordenador Supremo que ha organizado el mundo segun las ideas eternas, la Providencia, que conduce todos los séres con sabiduría, con amor, con justicia hácia los fines de la razon. Nada falta á esta nocion fundamental, á no ser una distincion más clara entre Dios como Sér uno y entero y Dios como Sér Supremo. La inmanencia de Dios en el mundo no es para Platon más que una inmanencia ideal; el mundo sensible ó material es en sí mismo un no sér (μὴ ὄν) que subsiste eternamente fuera de Dios, al lado del sér, sin forma ni cualidad, fuente del mal, simple objeto de la actividad trascendente de Dios. De ahí un gérmen de dualismo en la doctrina platónica; si se considera la oposicion que establece entre Dios y la materia, entre el sér y el no sér, y por el contrario, un gérmen de panteismo idealista, si se entra en las miras de Platon, haciendo abstraccion de la realidad sensible, que no es más que la sombra de la verdadera realidad. Entre el alma y el cuerpo la relacion es la misma que entre Dios y la Naturaleza: el alma es de orígen divino, ha vivido ya íntimamente unida á Dios, pero ha debido sufrir por sus trasgresiones la caida ó la vergüenza de una encarnacion en la vida actual; el

cuerpo es la prision del alma y la causa de nuestra ignorancia ó más bien de nuestro olvido; el objeto del alma es librarse de su envoltura material y entrar en su pátria celeste, y llegará allí por el amor, por la contemplacion de lo ideal, por la realizacion de lo bueno, de lo bello, de lo justo, en una palabra, por la imitacion de Dios en la vida. La misma oposicion en el conocimiento: los sentidos tienen por objeto los fenómenos, lo que cambia, lo que no es, lo que llega á ser, lo que es de interés para la ciencia; la razon tiene por objeto las ideas, lo que es, lo que expresa la esencia eterna é inmutable de las cosas. Como los sentidos perciben el mundo visible, la razon comprende el mundo inteligible en sí mismo por una intuicion directa de las ideas. La teoría de las ideas ó la dialéctica es la obra maestra de Platon. Sus concepciones morales, estéticas y pedagógicas son admirables. La parte más defectuosa de su doctrina es la ciencia social. La república de Platon no es más que una organizacion del Estado segun el principio del comunismo, segun el espíritu del panteismo.

Aristóteles, nacido en Stagira el año 384 ántes de J. C., siguió las lecciones de Platon y fundó la *escuela peripatética*. Es á la vez el continuador y el contradictor de su maestro. A decir verdad, las dos doctrinas se sostienen y se completan. Representan la unidad de la ciencia bajo dos puntos de vista opuestos, como idealismo y como realismo, segun el génio de las dos razas que han civilizado la Grecia. Las tradiciones de la escuela jónica vivificadas y trasfiguradas reaparecen en Aristóteles, como las tradiciones de las escuelas itálica y eleática reviven en Platon. Para tener completo el sistema de la ciencia, elaborado por Grecia, conviene juntar á Platon y á Aristóteles: este será el problema del porvenir. Lo que está descuidado en el uno, está continuado y acabado por el otro. Pero los principios superiores son comunes. Aristóteles reconocia igualmente á Dios como el Sér de toda realidad, como el principio de la existencia y del conocimiento, como la razon primera y el fin último de todas las cosas, como la causa del movimiento, como el Sér soberanamente sábio, bueno, venturoso, que tiene eternamente conciencia de sí mismo. Pero se separa de Platon en la cuestion de las ideas y de su relacion con las cosas sensibles. Las ideas para él, no son una realidad extraña que Dios reune fuera de la materia, están en los séres mismos, son su esencia y su forma, y la vida de los séres consiste en realizar esta esencia como su objeto interno,

ἐντελέχεια. La fuerza divina no se separa del mundo sensible, sino que obra en el interior. Este es el punto de vista de la inmanencia sustituido al de la trascendencia. De ahí todas las nuevas consecuencias. El mundo sensible no es objeto de desden para la razon; el cuerpo tiene su valor; la individualidad es el punto de partida de la especulacion. La rehabilitacion de la observacion engrandece la parte analítica de la ciencia y hace entrar en ella todas las ciencias naturales. Necesita luego un cambio de método. Debe proceder de lo individual á lo general por vía de abstraccion y de induccion; debe remontar los hechos á los principios particulares de cada ciencia hasta que se llegue al principio universal del sér en tanto que es sér. Aristóteles ha trazado toda esta parte ascendente de la ciencia, tan descuidada por Platon, con incomparable seguridad de miras. Ha introducido el mismo espíritu de observacion en la psicología, en la retórica, en la moral y en la política; pero en la filosofía moral y política, que descansa sobre leyes independientes de la experiencia, Aristóteles abusa del análisis, desprecia lo ideal y no llega á la misma elevacion que su maestro. Su doctrina llega á ser un sistema de nociones abstractas más bien que de principios. La lógica y la metafísica son las ciencias que ha cultivado con más éxito, y que, por decirlo así, ha creado; la *metafísica*, como materia de la razon, como ciencia intuitiva de lo absoluto; la *lógica*, como forma orgánica de la razon, como ciencia del conocimiento discursivo ó teoría del raciocinio y de la demostracion.

Despues de Aristóteles comienza la decadencia de la filosofía y de la civilizacion griegas. La especulacion cede el paso á la investigacion sobre la vida práctica, y el escepticismo penetra poco á poco en los espíritus. El *estoicismo*, fundado por Zenon de Cittium en Chipre hácia el 340, tiene su grandeza. Se libra de las preocupaciones y de las trabas de la nacionalidad, á las que Platon y Aristóteles se habian más de una vez sacrificado. No abraza apénas más que la filosofía moral; pero penetra profundamente en la conciencia y adquiere un elevado pensamiento de la personalidad, de la dignidad y de la libertad del hombre, sin distincion de clases ni de naciones. El bien supremo consiste en vivir conforme á la naturaleza ó al órden general de las cosas. Debe, pues, hacerse abnegacion de sí mismo; debe imponerse silencio á las pasiones; la ventura y la virtud del sábio residen en la impasibilidad. El *epicureismo* señala un nuevo grado en la decadencia, pero no es la vejez, sino la

decrepitud. Al racionalismo sucede el sensualismo, pero un sensualismo refinado ó moderado por el entendimiento. El bien es idéntico al placer, segun Epicuro; pero no debe abandonarse al placer sin reflexion; debe hacer un cálculo de placeres: la ventura y la virtud residen en la tranquilidad. El *escepticismo*, en fin, hace sonar la hora de la muerte de la filosofía griega y anuncia que una nueva doctrina vá á elevarse en el horizonte del pensamiento. Las escuelas precedentes se propagaban en todas partes del imperio romano y caian ya en la duda, miéntras Enesidemo, contemporáneo de Ciceron, erigió la duda en sistema. Su proyecto sonreia á los empíricos de la época y fué elevado, en fin, á su más alto poder por Sexto Empírico, médico, hácia fines del siglo II de la era cristiana. La fuerza del escepticismo está en razon inversa de la del dogmatismo. Despues de Sexto nada queda de la sabiduría de los antiguos. La ciencia moderna, aprovechando las investigaciones y aun los errores de los filósofos griegos, no ha encontrado adversario tan hábil como Sexto.

Sin embargo, un nuevo espíritu se formaba en el seno de la decadencia del mundo antiguo. Era necesaria una doctrina á la humanidad, y el escepticismo no lo es. El politeismo habia llegado á ser un objeto de irrision; subsistia como practicado por el imperio del hábito, gracias á la fuerza de inercia que poseen las instituciones antiguas; pero no respondia á ninguna necesidad del alma. ¿Quién iba á reemplazar el culto de los Dioses? El mundo lo estaba esperando. Toda religion que se forma debe satisfacer las aspiraciones de la época; si nó, no tiene dominio sobre el hombre y se extingue en el aislamiento. ¿Cuáles eran las aspiraciones nuevas? Un estudio atento lo revela. Bajo el punto de vista de las crencias, la *inmanencia* de Dios en la Naturaleza, desenvuelta por el panteismo y politeismo, como teoría para la razon y como poesía para la imaginacion, estaba agotada; el Dios Pan se moria y nada podia para sus fieles; las tendencias del espíritu y del corazon convergen ahora hácia la *trascendencia*, hácia la concepcion de Dios como Sér Supremo, como Soberano Maestro y Creador del mundo, como Providencia independiente de las leyes del destino. Dios cesa ahora de ser una divinidad nacional, adicta á un pueblo, y llega á ser el Padre comun de los hombres. El naturalismo y el materialismo sublevan las conciencias elevadas; Dios aparece como un Sér sobrenatural, alguna vez rodeado de prodigios; el misticismo invade las almas

puras, y el culto del espíritu se sustituye al culto de la materia. Bajo el punto de vista moral, la necesidad de *creer*, de esperar, de amar á sus semejantes, sucede á las decepciones de la razon, al rebajamiento de caractéres, al egoismo de los conservadores. Bajo el punto de vista político, en fin, se tiene más estimacion para los esclavos y para los extranjeros, la nocion de la *humanidad* se ensancha, los pueblos se unen, gracias á las conquistas de Alejandro y de Roma. De ahí todo un órden de pensamientos y de sentimientos originales que anuncian una nueva época en la vida de la humanidad.

Todas las grandes doctrinas contemporáneas, dice un autor, el judaismo, el gnosticismo, el cristianismo, las escuelas de Alejandría y aun el politeismo restaurado, parten de la separacion profunda del mundo sensible y del mundo inteligible, y terminan con el menosprecio de la carne y la exaltacion del espíritu. El *idealismo* en la especulacion, y el *misticismo* en la práctica, son las dos vías del espíritu nuevo; las escuelas filosóficas, como las sectas religiosas se empeñan en esto más ó ménos pronto. Cuando se representa el espíritu nuevo en lucha con la sociedad que debe conquistar, se tiene razon si se trata de la sociedad oficial. Esa, en efecto, está entregada á los intereses y á las pasiones de la materia; sus pensamientos no son más que impresiones sensibles, sus sentimientos no son más que apetitos. No tiene el sentido de lo inteligible ni de lo divino. Y como es esta sociedad allí la que parece que obra, que gobierna en las asambleas y sacrifica en los templos, el historiador no ha podido ver nada más allá, y se pregunta por que revolucion súbita esta sociedad se halla regenerada y trasformada. Es que no habia considerado más que la superficie y no habia presentido bajo esta sociedad política y exterior el espíritu vivo de donde debe salir otra sociedad. Cuando se ha probado bien la presencia de este espíritu, se comprende todo lo que sigue, como todas las escuelas filosóficas quieren perderse en una sóla gran filosofía, como todas las manifestaciones religiosas vienen á parar en una sóla religion. «¡No se admira uno de que una chispa saliendo de un punto del Oriente, baste para incendiar el mundo: es que la chispa ha encontrado el soplo poderoso del espíritu universal! En fin, se reconocia que para esta época de la historia, como para todas las demás, los grandes efectos, tienen grandes causas, y que en el go-

bierno de la Providencia, los medios están siempre en proporcion de los designios (1).»

Este espíritu nuevo era llevado por la doble corriente de la filosofía griega y de la filosofía oriental que se reunian en Alejandría. Todas las doctrinas se exponian públicamente en el Museo de esta ciudad, bajo la proteccion de los Ptolomeos, á los cuales se debe la traduccion de la Biblia, conocida con el nombre de *Version de los setenta*, 275 años ántes de J. C. Alejandro, habia extendido el gusto de la cultura griega en Oriente. Roma, habia fundado la unidad política del mundo antíguo. El terreno estaba preparado para la fusion del génio oriental y del génio helénico, es decir, para la propagacion de doctrinas, abrazando la humanidad entera. Los judíos servian de intermediarios entre las dos civilizaciones. En esta alianza, el Oriente llevó el misticismo, y la Grecia el idealismo, las dos formas del pensamiento que convenian precisamente al desenvolvimiento de la doctrina de Dios, como Sér supremo, sobre la Naturalezá, expresion propia del espíritu de la época.

En la *corriente oriental*, se distingue el concurso de la Pérsia, de la Siria, de la Palestina y del Egipto. La Judea se abre á todas las influencias estrañas, sobre todo, á la influencia de las doctrinas sacerdotales de los egipcios y de los magos, en las cuales habia sido iniciada ya en siglos anteriores. Si las tradiciones nacionales se conservan con cuidado en Jerusalem, bajo la direccion de los fariseos, las aspiraciones nuevas, ascéticas y contemplativas, se manifestaban de una manera significativa en la secta de los *esenios* y de los *terapeutas*. La *escuela judía* de Aristóbulo y de Filon de Alejandría, contemporáneo de Jesús, dá á estas aspiraciones un carácter científico. Filon es un Moisés platónico. Desenvuelve las hipóstasis divinas, Dios, el verbo mediador, principio de la inteligencia, y el Espíritu, principio de la vida, bajo la inspiracion de las ideas platónicas. El *gnosticismo* y el *maniqueismo*, desde el primero al tercer siglo de la era cristiana, representan mejor aun las doctrinas orientales y sobre todo, las concepciones dualistas de la Pérsia, tan favorables al principio de la trascendencia. Saturni-

(1) Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*. Introducciõn.

no, Bardesano, Basilides, Marcion, Valentino, aunque independientes los unos de los otros, trabajan para el mismo fin, tienden á separar el cristianismo de su orígen judáico y trasformarle en un misticismo oriental.

En la *corriente griega*, se notan los pitagóricos como Apolonio de Thyana, los platónicos como Atico, Plutarco, Apuleyo, Numenio, los estóicos como Epicteto, Séneca, Marco Aurelio, los peripatéticos como Andrónico y Alejandro de Afrodisa. Pero los continuadores de las antiguas escuelas, sufren cada vez más la influencia de las ideas orientales, y bajo esta influencia las doctrinas griegas se trasforman poco á poco en *platonismo* ó en *idealismo*. El Dios de la dialéctica que ha construido el mundo sobre el modelo de las ideas, expresa sobrado exactamente la tésis de la trascendencia divina. Esta es la teoría de las ideas que absorbe insensiblemente las tradiciones diversas del pensamiento helénico; es la alianza entre Platon y el Oriente que vá á concluirse.

Desde que la corriente griega y la corriente oriental se encuentran, se opera una mezcla de idealismo y de misticismo, de reflexion y de inspiracion, de método y de éxtasis. Pero despues de confundirse, las dos corrientes se separan de nuevo. La tradicion griega y la tradicion oriental enriquecidas y completadas una por otra, reaparecen distintamente en la escuela neoplatónica de Alejandría y en el cristianismo naciente.

El *neoplatonismo* fundado por Amonio Saccas, hácia 193, desenvuelto por Plotino, Porfirio, Yamblico, Proclos, irradia de Alejandria sobre Roma, Atenas, Efeso, Pérgamo, y termina su carrera en 529, en que un edicto del emperador Justiniano ordena la clausura de las escuelas filosóficas. La teoría neoplatónica es un idealismo místico, en que el principio de la trascendencia de Dios se combina arbitrariamente con el principio panteista de las emanaciones. Se tiende á conciliar la doctrina de Dios como Sér Supremo con la doctrina de Dios como Sér indetermidado, pero la conciliacion se frustra completamente. Segun *Plotino*, Dios es superior á la Naturaleza, superior al alma, superior á la inteligencia, superior á la esencia; no puede ser definido por lo que es, sino solamente por lo que no es, es pura y simplemente Uno, τὸ ἕν, y este nombre no significa más que la ausencia de todo número y de toda determinacion. El Uno es el principio de todo lo que es, es el ser τὸ ὄν, es el bien. El mundo es su brillo. La primera emanacion de Dios es la Inteligencia,

que es el Verbo, el λογος, principio de las ideas. La inteligencia engendra el Alma, principio de la vida, última esencia del mundo inteligible, y el alma á su vez engendra las almas individuales. El Uno, la Inteligencia y el Alma son las tres hipóstasis divinas. La materia es un no ser absoluto, no es nada por sí misma y no sirve más que para hacer aparecer las ideas. La union del alma humana con la materia es una caida. El destino del alma es librarse del cuerpo, despojarse de todo interés sensible, simplificarse y unirse íntimamente á Dios, ἁπλωσις ενωσις. La union íntima del alma con Dios no se opera solamente por la intuicion, sino por el amor, por el éxtasis; es el alma toda entera que está presente á Dios, παρουσία. Es Dios quien está presente al alma toda entera, cuando el alma está hecha una y simple. Es fácil comprender que esta doctrina por su elevacion debia alimentar el sentimiento religioso y que podia además, falta de un método riguroso, traer todos los abusos del misticismo. La exaltacion, la mágia y la teurgia se manifiestan con brillo en alguno de los sucesores de Plotino. Proclos es más sóbrio; su tratado de la providencia es digno de un Padre de la Iglesia.

El desenvolvimiento del *cristianismo* se explica por el espíritu de la época. Jesús se une al mosaismo y le completa en el sentido de los esenios. El severo monoteismo del pueblo judío merecia el honor de llegar á ser la base de una religion cosmopolita. Jesús es el Mesías que viene á cumplir las promesas de Dios. Junta á la ley la fé, la esperiencia, la caridad, la piedad, las más nobles cualidades del corazon. Anuncia un Dios de paz y de amor, que está lleno de misericordia para los humildes y para los afligidos, lleno de rigor para los sofistas y los hipócritas. Su predicacion es un principio de vida que destruye el formalismo fariseo y convierte una ley de justicia rigurosa en una ley de abnegacion. «Amad á Dios, amaos unos á otros, estos dos mandamientos comprenden toda la ley.» ¿Qué es Dios? Jesús no conocia las sutilezas de la ciencia, pero la inspiracion del corazon le eleva sobre las tradiciones nacionales. Dios es el Padre y la Providencia de todos los séres racionales; Dios no es la Naturaleza, sino el soberano señor de la Naturaleza; Dios es el *Sér Supremo*. Hé aquí el principio propio del cristianismo, el principio de la trascendencia que le lleva en el conflicto de las doctrinas, y que se mantiene inalterable en toda la evolucion cristiana. La religion nueva se liberta claramente desde el orígen de todo ata-

que panteista; concibe á Dios bajo el carácter de la personalidad y sienta así la verdadera base de la creencia religiosa.

Gracias á la filosofía la doctrina evangélica se propaga y se organiza. Habia muchas afinidades entre ella y las tendencias filosóficas de la época para que no llegara á ser la religion de los pensadores. San Pablo la lleva á los Gentiles y la libra de las prácticas de la ley de Moisés. San Juan halla la tradicion del Verbo, que sirvió de lazo entre el cristianismo y el platonismo. No se trata ahora más que de formular los dogmas. Esta es la obra de la escuela cristiana de Alejandría y de los Padres de la Iglesia. Los concilios deciden y conservan la unidad de la fé. La *escuela cristiana*, fundada por San Pantenio, ilustrada por San Clemente de Alejandría, hácia el 170, y por Orígenes, 185-253, entra en comunicacion con todas las doctrinas profesadas en el Museo. Orígenes asiste á las lecciones de Amonio, y los filósofos platónicos van á oir á Orígenes. San Clemente y Orígenes beben en la fuente del gnosticismo de Filon y del platonismo para interpretar la doctrina cristiana. De aquí, la independencia de su pensamiento y el carácter universal de su enseñanza. Dios, dice *San Clemente*, es la unidad absolutamente simple, inaccesible, incomunicable. Es necesario un mediador entre Dios y el mundo. Este mediador es el Verbo, Hijo de Dios, tipo de todas las ideas. El Espíritu Santo, principio creador y conservador del universo, realiza por su operacion las puras esencias del mundo inteligible. El Verbo se hizo hombre para enseñar al mundo como el hombre se hace Dios. Hasta entónces Dios se habia revelado por la Naturaleza, por la filosofía, por la tradicion. La revelacion del Cristo es la sola perfecta y directa; es la continuacion y el cumplimiento de la obra providencial no interrumpida. El Cristo vino á salvar á todos los hombres. Todos los hombres llegarán al bien y á la felicidad, despues de la espiacion del mal. El mal no es eterno. ¿No descendió Jesucristo á los infiernos para salvar las almas? *Orígenes*, alma ardiente y mística, mantiene la teología cristiana á la misma altura y la enriquece aun con las grandes verdades de la filosofía griega. Anuncia además que la ley de Jesus es una ley de salud para todos los séres racionales. El reino de Dios no comenzará sino cuando toda la creacion, incluso Satanás, vuelva á entrar en el imperio del bien. Miéntras quede un alma que salvar, ninguna criatura gozará de la felicidad suprema. Orígenes añade á esta creencia la de la eternidad del mundo, de la preexistencia y de la

caida de las almas. Dios crea toda eternidad y crea todas las almas iguales; pero las almas son libres. Han abusado de su libertad, han hecho el mal y han caido acá abajo en las ligaduras de la materia. Su destino es volver progresivamente á su perfeccion primitiva y unirse íntimamente á Dios por medio del Verbo. El mal debe extinguirse un dia, y entónces Dios será todo entero en cada criatura.

Los primeros *Padres de la Iglesia* son los filósofos platónicos que siguen las mismas tradiciones. San Justino, 89-165, llama *cristianos* á todos los hombres que viven ó han vivido conforme al Verbo divino, principio de verdad y de perfeccion que cada uno lleva en sí: Abraham, Heráclito, Sócrates, eran cristianos. La ventaja de los creyentes es tener por el Cristo una revelacion completa del Verbo. La Trinidad de San Justino es la de Filon. Atenágoras une el cristianismo á las doctrinas peripatéticas y estóicas. San Ireneo tiene más moderacion y teme ver la religion absorbida por la filosofía. Tacieno y Tertuliano vienen á ser los apóstoles de la reaccion de la fé contra las teorías de la razon: «Despues del Evangelio toda ciencia es inútil; la filosofía es obra de los demonios.» *Credibile est quia ineptum est*; *certum quia impossibile*. Pero San Atanasio, San Gregorio de Niza, San Basilio, vuelven á mejores sentimientos. Tienen necesidad de todos los resortes de la dialéctica para combatir las heregías y sobre todo para vencer el arrianismo, que rechaza la divinidad de Jesus y amenaza dar al cristianismo una nueva direccion. El dogma de la Trinidad se fija, en fin, en el Concilio de Nicea, 325. El cristianismo es reconocido como una institucion divina, adquiere una autoridad sobrehumana y sabrá servirse de ella para cumplir su mision civilizadora sobre los bárbaros.

A la Iglesia de Oriente sucede la Iglesia de Occidente. Los *Padres griegos* subordinaban la teología á la filosofía; los *Padres latinos*, penetrados del espíritu de Roma, subordinan la ciencia á la revelacion, y la especulacion á la práctica. Es que los dogmas fundamentales estaban formulados y el pensamiento desde entónces no tenia más que protegerlos contra las innovaciones y desarrollarlos en sus relaciones entre sí y con las verdades de la razon. Lactancio, 290-330, es un apologista. San Ambrosio y San Jerónimo son los moralistas. El mayor génio filosófico y político de la época es *San Agustin*, el verdadero doctor del Occidente, 354-430. Deslinda, en medio de la invasion de los bárbaros, la creencia que go-

bernó la Edad media. Su enseñanza comprende, Dios, el hombre y sus relaciones. Dios es el Sér Supremo, creador del mundo, soberanamente bueno, sábio, justo y poderoso. El mundo ha sido creado de la nada en el tiempo ó más bien con el tiempo. La relacion íntima del hombre con Dios constituye la religion: «Religet religio nos ei á quo sumus, per quem sumus et in quo sumus.» San Agustin se esfuerza en evitar el doble escollo del panteismo y del dualismo. En su polémica, se sirve del pecado original para combatir el maniqueismo, y de la gracia para combatir el pelagianismo. El mal no viene de Dios, sino de la criatura, que ha usado y abusado de su libertad. Pero el pecado de Adam ha viciado completamente la naturaleza humana. Desde entónces el hombre ha perdido su libre albedrío y no puede hacer más que mal, á no ser que llegue á ser objeto de la gracia divina. Nuestra salvacion no está en nuestro poder, como lo afirma Pelagio, sino en el poder de Dios. Los elegidos son predestinados para el cielo, los demás son entregados á las llamas eternas del infierno. Fuera de la Iglesia no hay salvacion. Los paganos que no han conocido el mediador, los herejes que lo desconocen, los infantes que mueren ántes de ser bautizados, están excluidos del reino de los cielos. El imperio del mal es eterno é infinito como el imperio del bien. Así lo exigen la justicia de Dios y la armonía del mundo.

La ortodoxia está ahora constituida. La *Edad media* comienza. La filosofía viene á ser vasalla de la teología, *ancilla theologiæ*. Tiene por mision desarrollar y sistematizar con auxilio de la razon el conjunto de la doctrina cristiana. La religion á su vez, fundada sobre la fé y sobre la revelacion, debe enseñar esta doctrina á todas las naciones de la tierra y formar la sociedad á su imágen. Dios es reconocido como un puro espíritu, superior á la naturaleza, extraño á la materia, pero íntimamente unido al hombre. El ascetismo penetra profundamente las instituciones de la Iglesia. El *monaquismo* llega á ser el ideal de la vida cristiana. Pero este ideal tan contrario á los sentimientos de la naturaleza no tarda en encontrar oposicion. El poder temporal, representado por el Estado, entra en lucha con el poder espiritual de la Iglesia. En el dominio de la especulacion pura, el *nominalismo*, tímidamente guiado por la observacion, combate el *realismo* oficial, y pretende que las ideas generales no son más que nombres, *nomina*, *flatus vocis*, y que los individuos son las únicas verdaderas realidades. Aristóteles disputa la palma

á Platon y acaba por ser reconocido como un maestro infalible en materia filosófica. Desde entónces el punto de vista de la inmanencia divina comienza á dibujarse en concurrencia con el punto de vista de la trascendencia, tan ricamente desenvuelto por los Padres y los Doctores de la Iglesia. De ahí los gérmenes de panteismo que reaparecen hasta en la escolástica, porque la conciliacion no se habia hecho metódicamente entre la doctrina y Dios como Sér Supremo y la doctrina de Dios como Sér de toda realidad. Los teólogos más profundos no pueden desconocer que el mundo es de alguna manera en su esencia uno, infinito y absoluto, estando fuera de Dios como Sér Supremo. ¿Pero si Dios es un Espíritu puro y el mundo está compuesto de materia, cómo el mundo puede subsistir en Dios? Hé aquí la dificultad en que se empeñaba el pensamiento y que no ha sabido resolver la Edad media. Los últimos teólogos se contentan con responder que Dios es todo y lo contiene todo en sí *de una manera eminente.*

Scotto Erigena, que abre brillantemente la Edad media, en el siglo IX, es aun un neoplatónico alimentado por la doctrina cristiana. Enseña que Dios es la plenitud de la esencia, que todo sale de la esencia divina y que todo vuelve á entrar en ella. Dios es todo lo que es real. Cada cosa tiene su Naturaleza, pero Dios es la Naturaleza misma, la Naturaleza increada que lo crea todo. El mundo es la obra eterna de Dios; pero Dios queda distinto del mundo y de los séres finitos como esencia, como vida y como inteligencias supremas: «*Superessentialitas, supervitalitas, superintellectualitas.*» Esta doctrina, que recuerda la de Dionisio el Areopagita, adelanta la ciencia de las escuelas en esta época. Contiene en sustancia la filosofía religiosa de la edad moderna.

San Anselmo de Cantorbery, 1034-1109, no sale de los límites de la ortodoxia, pero demuestra ya que la fé no basta al conocimiento de Dios. Dá el primer ejemplo bajo el imperio del cristianismo, de una demostracion de la existencia de Dios, exponiendo la prueba ontológica, fundada en la idea de la soberana perfeccion del Sér absoluto. Dios es el Sér más elevado que podemos concebir, y por eso sólo le concebimos como el más elevado; este Sér existe, y existe no solamente en nuestro pensamiento, sino en realidad, porque de no ser así, podriamos concebir otro más perfecto. En este camino, el autor es conducido á desenvolver la naturaleza y los atributos de Dios. Dios es la causa y el principio único de to-

das las cosas; domina todos los séres, los contiene por sí mismo y los penetra con su esencia. «Ex ipsa summa essentia et per ipsam et in ipsa sunt omnia.» San Anselmo es el verdadero precursor de Descartes: traza la parte analítica de la ciencia como elevacion del pensamiento hácia Dios, y procura obtener la certeza del primer principio con ayuda del raciocinio. Sólo en nuestros dias, se puede apreciar lo que hay de profundo y de incompleto en este estudio.

Pero el génio más vasto y más sistemático de la Edad media es Santo Tomás de Aquino, 1225-1274. El Angel de las escuelas conocia á Platon y á Aristóteles, á los Alejandrinos y á los Arabes, y combinaba sus doctrinas con el cristianismo. Su obra principal, *Summa theologiæ*, es un sistema completo de teología, de moral y de derecho natural, ó más bien es el sistema de la filosofía entera expuesta segun el espíritu de esta época. La existencia de Dios se demuestra por sus efectos. Dios es el motor inmóvil del mundo, la causa primera que no depende de ninguna causa superior, el Sér necesario que contiene en sí todas las posibilidades, el Sér absoluto que comunica á los séres del Universo sus diversos grados de bondad y de belleza, la inteligencia ordenadora que dirige todas las criaturas hácia sus fines. Dios es la fuente de la verdad y el ideal de la perfeccion. Los séres finitos participan de la esencia de su causa y poseen un principio de individualidad. El mundo ha sido creado en el tiempo segun la revelacion, pero la creacion eterna se concibe como la creacion temporal; ni una ni otra se demuestran por la razon.

Duns Scotto, 1275-1308, perfecciona la lengua filosófica, precisa las cuestiones y se aplica á definir exactamente las categorías ó propiedades fundamentales en uso en la metafísica, tales como la esencia, la forma, la cantidad, la cualidad, el modo, la identidad, la realidad, la afirmacion, la negacion, aplicadas á Dios y á los séres finitos.—*Guillermo Occam*, su discípulo, combate la filosofía dominante y levanta con brillo la bandera tanto tiempo abatida del nominalismo.—Las obras de estos grandes hombres son una mina inagotable de discusiones teológicas que de ninguna manera merecen los desdenes que los siglos siguientes han prodigado á la escolástica. La época de la Edad media, apesar de su carácter dogmático, ha sido fértil para la ciencia de Dios y para la moral. Sus defectos se refieren á la autoridad absoluta de la Iglesia que rechazaba la libre investigacion y condenaba la tolerancia. El génio no está

ocioso, y el hombre se despoja difícilmente de todas sus preocupaciones. Santo Tomás pertenece á la órden de los Dominicos que favorece la Inquisicion, y Duns Scotto á la órden rival de los Franciscanos, que hace de la mendicidad el ideal de la vida.

A fines del siglo XV, despues del descubrimiento de la imprenta y de la América, cuando los griegos de Constantinopla arrojados de su pátria se refugiaban en Italia, en el momento en que la Reforma iba á estallar, principia un nuevo período en el desenvolvimiento de la filosofía y en la vida de la Humanidad. Este período se abre en el *Renacimiento* y se continúa en nuestros dias. Durante la Edad media, todas las formas de la actividad humana, la ciencia el arte, la industria, la moral, el derecho, la educacion y la religion, han sido profundamente impregnadas del espíritu del cristianismo, y tenidas bajo la tutela severa de la Iglesia. Al presente, la gerarquía feudal se desploma en el órden político y en el órden religioso: no se quiere intermediario entre el hombre y Dios, entre el ciudadano y el príncipe. De ahí la *Reforma*, por un lado, y la Constitucion del Estado, por otro: en ámbos terrenos, religioso y político, el indivíduo adquiere conciencia de sus derechos y de su dignidad, y se une directamente á la autoridad soberana. La religion y el Estado vuelven á su fuente primitiva; la una al Evangelio, el otro á la antigüedad. Es la señal de una emancipacion general.

Todas las fuerzas intelectuales, morales y físicas del hombre reclaman á la vez su independencia; todas se libran sucesivamente del registro del poder eclesiástico, y tienden á constituirse libremente sobre su propia base. No repudian la doctrina cristiana, pero ensanchan la concepcion de la vida, se inspiran en las tradiciones paganas, como en las tradiciones apostólicas, renuncian al ascetismo y al misticisco, rompen con la ortodoxia romana y rechazan la direccion de la Iglesia oficial. La sociedad, en fin, tiende hácia la secularizacion: cada parte del destino humano busca sus propios principios y se remonta á su propia causa. De ahí una inmensa expansion de las formas de la actividad, bajo la ley del progreso. De ahí tambien una anarquía incomparable en que todas las ramas del trabajo social abandonadas á sí mismas bajo un régimen de libertad completa, luchan unas con otras. El órden y la paz no se establecieron sino en la época siguiente.

La primera manifestacion del espíritu que reivindica su independencia, es la *ciencia*. La ciencia, en este período, recibe un des-

envolvimiento extraordinario en sus diversas aplicaciones, como ciencia de hechos y de principios, como astronomía é historia natural, como física y anatomía, como matemáticas y metafísica, y ejerce una influencia cada vez más bienhechora sobre las otras partes del destino del hombre. La *filosofía* se desembaraza de los lazos de la fé y de la revelacion histórica; proclama la autonomía del espíritu; fija su punto de partida en la conciencia, y su principio en Dios, se formula como sistema universal. A la doctrina de Dios, como Sér Supremo, se junta de nuevo la doctrina de Dios como Sér uno y entero; el panteismo renace y se produce bajo varias formas. Las especulaciones del alto Oriente y de la Grecia se combinan metódicamente con las especulaciones de la teología; las nociones de lo infinito y de lo absoluto iluminan la razon con un resplandor todo nuevo, y se desarrollan lógicamente en sus consecuencias. Los horizontes del pensamiento se extienden en lo infinitamente grande y en lo infinitamente pequeño; el universo no es un punto perdido en el espacio y nacido en el tiempo, es eterno é infinito, es digno de Dios: el problema de la creacion cambia de faz. La Naturaleza no es una masa de materia inerte y despreciable, es activa y viviente, es perfecta en su género como el espíritu, contiene una infinidad de sistemas solares, que tienen sus habitantes como la tierra. La Humanidad de nuestro globo no es más que una parte de la Humanidad universal: la cuestion de la vida futura recibe á su vez una solucion inesperada. Tal es el espíritu de la *filosofía moderna*, que sucede á la escolástica y obra contra ella, aunque no sea más que su complemento. Este espíritu se forma en el Renacimiento en Italia; se desenvuelve en dos direcciones contrarias en Inglaterra y en Francia, bajo el impulso de Bacon y de Descartes; llega en fin, á su plena madurez en Alemania desde de Kant.

El *Renacimiento* es una restauracion de la filosofía y del arte bajo la influencia de las ideas de la antigüedad griega. Entre los filósofos de esta época, unos dan la preferencia á Platon, otros á Aristóteles, á Zenon, á Plotino, pero todos se distinguen por la elevacion y la independencia de su espíritu. Algunos pagaron esta audacia con su libertad ó con su vida. Ramus pereció en la matanza de la San Barthelemy, 1572; Bruno fué quemado en Roma en 1600, y Vanini en Tolosa en 1619. Campanella fué seis veces torturado y murió en 1639, despues de veintisiete años de cautividad. Es la época de los mártires de la filosofía moderna. *Giordano Bruno* es

un génio que bebe en todas las fuentes de la verdad, y se libra enteramente de la autoridad eclesiástica. Reconoce á Dios como el principio de todas las cosas, como Sér único, como la sustancia infinita que es inmanente en el mundo. Dios está en todo, todo está en Dios, todo es semejante á todo. La posibilidad y la realidad, la necesidad y la libertad, son idénticas en lo absoluto. El mundo es infinito é imperecedero en su esencia, pero en su desenvolvimiento temporal, es la sombra de Dios. La Naturaleza no tiene ni centro, ni circunferencia. Las estrellas son soles, los astros están habitados. El alma es inmortal é independiente de la materia. Su destino es unirse íntimamente á Dios y á todos los séres del universo. Todo es bueno y sirve al bien, porque todo tiene su causa en el Sér de toda bondad.

Segun *Campanella*, Dios es la verdad y toda verdad viene de Dios. Dios nos descubre la verdad por la revelacion interna que se dirige á la razon, y por la revelacion externa de la Naturaleza, que se dirige á nuestros sentidos. Dios es además el Soberano bien, y los séres finitos son buenos en la proporcion en que participan de la esencia divina. Los séres finitos son á la vez positivos y negativos, están constituidos por el sér y por la nada: tienen una realidad determinada, pero carecen de la realidad infinita, y de ahí viene el mal. Dios no es afectado por ninguna negacion. Los séres aspiran á Dios como á su bien. El hombre debe elevarse á lo divino por la religion. La religion natural, que es la misma para todos, es la base de la religion externa. Existe además un derecho natural. Campanella ha descrito su sociedad ideal en la «Ciudad del Sol.» Pero esta sociedad tiene la falta de asemejarse demasiado por sus defectos á la República de Platon.

En el siglo diez y siete comienza el desenvolvimiento psicológico y metódico de la filosofía moderna. Aquí se dibujan de nuevo los dos movimientos del pensamiento que la historia ha señalado frecuentemente, la corriente de la observacion y la de la especulacion pura, á la que se refieren en diversos grados el sensualismo y el racionalismo, el materialismo y el idealismo. Los pensadores de esta época son rara vez exclusivos; pero en vez de considerar el conocimiento sensible de los fenómenos y el conocimiento racional de los principios como independientes uno de otro y de unirlos armónicamente, los mezclan y los confunden, sientan ya el conocimiento *à priori* como fundamento del conocimiento *à posteriori*, ya la

esperiencia como fundamento de las verdades universales y necesarias. Estos proceden por análisis y por induccion, aquellos por síntesis y por deduccion. Cada campo trabaja en la elaboracion de una parte de la ciencia, pero ninguna logra constituir el sistema completo, combinando el análisis con la síntesis y el conocimiento sensible con el conocimiento racional.

Lord Bacon de Verulamio 1561-1626, se propone construir el sistema de la ciencia partiendo de la esperiencia. Este proyecto debia frustrarse, puesto que los hechos dados por la observacion pertenecen á las ciencias históricas, no á la filosofía, pero tenia el mérito de extender el conocimiento humano y desembarazar las ciencias naturales de una confusion de hipótesis, que habian sido introducidas por Aristóteles y los escolásticos. Bacon divide los conocimientos en tres ramas, la historia, la poesía, y la filosofía, correspondientes á la memoria, á la imaginacion y á la razon. La filosofía comprende la ciencia de Dios, la ciencia de la Naturaleza y la ciencia del hombre. Pero el autor no desenvuelve estas ciencias y se contenta con hacer la apología de la esperiencia. El método de Bacon encierra una parte negativa ó crítica, que recomienda la *duda* como preparacion á la ciencia, y una parte positiva, que expone las ventajas de la *observacion* y de la *induccion*. La induccion debe aplicarse á todas las ciencias, dice el autor, pero es evidente que no se dá cuenta del valor de este método; sus máximas van más allá de su pensamiento, y él mismo declara que no debe contentarse con la esperiencia, sino unir la esperiencia á la razon. Sea como quiera, Bacon no es un hombre de principios; lo tiene bien demostrado en su carrera. El espíritu de su doctrina es enteramente favorable al sensualismo. En este sentido fué continuado y sistematizado en Inglaterra.

Tomás Hobbes, 1588-1679, dá al sensualismo su verdadero carácter, y expresa lógica ó brutalmente sus consecuencias morales, políticas y religiosas. La única fuente del conocimiento es la sensacion, y como la sensacion proviene de los cuerpos, debemos afirmar que sólo existen los cuerpos. El sensualismo conduce, pues, al materialismo. ¿Pero entónces que es Dios? Dios es un cuerpo. ¿Qué es el bien? El bien es la sensacion agradable, el placer; el soberano bien es la conservacion del cuerpo, el mayor mal es la muerte, la disolucion del alma. El hombre tiene, pues, en virtud de su naturaleza un derecho ilimitado sobre todo lo que puede contribuir á su

felicidad; el hombre como el bruto no busca más que el placer; además el estado natural es un estado de guerra de todos contra todos; pero como la guerra es funesta á todos, ha sido necesario renunciar á este estado é institutir la sociedad: la sociedad, para contener las pasiones del hombre, debe estar dirigida por una voluntad soberana armada de un poder absoluto. Tal es la enseñanza del sensualismo.

Descartes, 1596-1650, es el verdadero fundador de la filosofía moderna. Ha hecho por las ciencias morales lo que Bacon por las ciencias físicas, ha creado el método, ha fijado el punto de partida y el principio de la ciencia. ¿Dónde encontrar la primera verdad cierta? No es en el testimonio de nuestros sentidos, ni en nuestros raciocinios, ni en las opiniones de otro, porque somos muy frecuentemente inducidos á error por nuestras facultades. La verdad es quizá una ilusion. ¿No se puede suponer que Dios ha dispuesto todas las cosas para engañarnos? Si este papel le repugna, que se ponga en su puesto algun génio astuto. A esta hipótesis nada resiste; caemos en una duda absoluta. Pero esta duda es fecunda: nos libra de todas nuestras preocupaciones y nos dá la certeza. La duda es, en efecto, una manifestacion del pensamiento, y el pensamiento una manifestacion de la existencia: *Cogito, ergo sum*. Que el espíritu maligno me engañe tanto como quiera, no puede jamás hacer que yo no sea nada, mientras yo pienso ser alguna cosa. Esta verdad es cierta, porque es evidente. La *evidencia* es el criterio de la verdad.

Sé que existo, ¿pero qué soy? Soy una cosa que piensa, un espíritu. ¿Y qué es el cuerpo? Una cosa extensa. La *extension* es la esencia de la materia, el *pensamiento* es la esencia del espíritu. Hay dos órdenes de sustancias creadas. Pero sobre los séres limitados del mundo, concebimos una sustancia infinita, causa ó principio de todo lo que es. Esta idea de un sér infinito y perfecto no viene de mí, que soy un sér imperfecto y finito, viene de Dios mismo: luego *Dios* existe. Dios es infinito en todos sus atributos; está presente en todas partes, si no por su esencia, al ménos por su omnipotencia. Dios es un espíritu puro. El mundo es un torbellino de materias sometidas á las leyes del movimiento, y todo lo que en el mundo no está dotado de inteligencia como nosotros no tiene más que una existencia automática. El animal es una máquina. Tales son los puntos principales de la doctrina cartesiana.

Esta doctrina ha sido más rigurosamente desenvuelta en algu-

nas dé sus partes y aplicaciones por Malebranche y por Spinosa. El padre *Malebranche*, 1638-1715, se adhiere á la teoría del conocimiento sensible y de las ideas innatas, que habrian quedado defectuosas en Descartes Partiendo del dualismo del espíritu y la materia, llega á creer que no percibimos los cuerpos en el espacio, sino que vemos las *ideas* de los cuerpos en Dios, porque nuestras sensaciones nada tienen de comun con la extension, que es la esencia de la materia. Dios es la sustancia de las ideas ó el mundo inteligible. Segun los mismos principios, expone sobre las relaciones de los espíritus y los cuerpos la teoría de las *causas ocasionales*. Las criaturas no son verdaderas causas, son solamente ocasiones para el ejercicio de la causalidad divina; el espíritu no puede obrar sobre el cuerpo, ni el cuerpo sobre el espíritu; si las dos sustancias se mantienen de acuerdo, es que Dios interviene sin cesar para ejecutar en una el efecto de la voluntad ó de los movimientos de la otra. Sólo Dios es causa, porque sólo Dios es el *Sér*, todo el Sér, el Sér infinitamente infinito. Dios es todo en nosotros y nosotros todo en Dios. Los espíritus y los cuerpos participan igualmente de la esencia divina. *Fenelon* profesa la misma doctrina religiosa, en que la inmanencia se combina con la trascendencia, aunque de una manera poco metódica. Diòs es más que un espíritu puro, es el *Sér*.

En *Spinosa*, 1632-1677, domina decidida y exclusivamente el punto de vista de la inmanencia. Por eso Spinosa puede ser considerado como el jefe del panteismo en los tiempos modernos. Pero este panteismo es todo sintético, sale de un solo y mismo principio, se desenvuelve geométricamente por teoremas y corolarios, y no tiene otra preparacion analítica que las teorías cartesianas. Dios es la sustancia absolutamente infinita que está constituida por una infinidad de atributos y cuya esencia envuelve la existencia. No hay otra sustancia más que Dios. Los atributos principales del sér son el pensamiento y la extension, que son infinitos en su género. Todo lo que no es *Dios* ó *atributo* de Dios es un *modo* ó una afeccion de la sustancia: tales son los séres finitos que llamamos *indivíduos*. La sustancia divina se desenvuelve en el mundo y en los séres finitos segun la necesidad de su naturaleza. Los indivíduos están cierto momento de este desenvolvimiento en el órden del pensamiento ó de la estension; no tienen más que una existencia pasajera y perecedera; no obran como causa; no son libres: todo es fatal en el mundo, porque todo viene de Dios. Entre Dios y el mundo no hay mas

que una diferencia de consideracion: Dios es la naturaleza naturante, el mundo es la naturaleza naturada. La misma diferencia hay entre el bien y el mal. En lo absoluto todo es bien, todo es como debe ser; pero para nosotros, que no sabemos tener en cuenta el conjunto de los séres y el encadenamiento de las causas, consideramos como mal todo lo que hiere nuestros sentimientos ó nuestros intereses. Las malas acciones no deben ser imputadas á la voluntad, sino á la fragilidad de nuestra naturaleza, que es la obra de Dios.

Prosigamos la corriente sensualista de la filosofía moderna. Hobbes con su materialismo puro ó exclusivo, es una anomalía y un ejemplo. El pensamiento no podia pararse en una doctrina tan estrecha. Era necesario, desde luego, en un siglo en que la filosofía proclama su independencia y tiende á constituirse metódicamente sobre su propia base, hacer la psicología del sensualismo. Tal es el papel de *Locke*, 1632-1704, el adversario de las ideas innatas de Descartes, el representante más completo del génio filosófico de Inglaterra. Locke es ménos simplista, pero más exacto que Hobbes. Admite en nosotros dos fuentes de conocimientos: la *sensibilidad*, que dá los hechos, y la reflexion ó el *entendimiento* que los combina, los generaliza y de ellos saca sus nociones abstractas. Su error consiste en desconocer la *razon*, vacío que le obliga á volver á la fuente de la experiencia las ideas metafísicas y morales, que traspasan evidentemente los límites de la observacion. De aquí las explicaciones imposibles y forzadas. Lo infinito se resuelve en el número; la sustancia en la coleccion de fenómenos; la causalidad en las sucesiones ó constante vicisitud de los hechos. La ley moral no es más que una ley de opinion que varía segun los tiempos y los lugares. La justicia resulta del contrato social que ha dado orígen á la sociedad. Dios, en fin, ès impenetrable en su Naturaleza y sólo puede conocerse por sus obras.

Entre los sucesores de Locke, citamos solamente á *Berkeley* y Hume, quienes parten del sensualismo y de él deducen lógicamente las consecuencias: estas consecuencias son, para el primero, el idealismo escéptico; para el segundo, el escepticismo. El Obispo de Cloyne reconocia que la sensacion nada tiene de comun con las propiedades que atribuimos á los cuerpos, y declara que la existencia objetiva del mundo exterior no descansa mas que sobre nuestra tendencia á reducir nuestras representaciones sensibles á la unidad: esta unidad no existe más que en nosotros, en la conciencia. *Hume*

vá más léjos. Nota que el valor de nuestros conocimientos depende del valor de algunos principios racionales, como el principio de causalidad, puesto que nosotros no podemos juzgar los objetos exteriores más que por las impresiones que producen sobre nuestros órganos. Confiesa que los sentidos, que son para él la única fuente de nuestro saber, no nos dan la idea de una verdadera conexion entre la causa y el efecto, sino solamente la idea de una sucesion, y de ahí concluyó que debemos renunciar á conocer la causa, y por consiguiente, á poseer la certeza. El sensualismo tiene ahora suministrada toda la série de sus consecuencias y puede ser juzgado por sus frutos. Continuemos la doctrina contraria.

Leibnitz, 1646-1716, refuta á Locke y completa á Descartes. No es solamente el continuador de la filosofía cartesiana, es su reformador. Al espiritualismo abstracto y mecánico, que no vé en la Naturaleza mas que la extension y el choque de los átomos, sustituye el racionalismo, que introduce en todas partes la actividad, la fuerza y la vida. A lo innato de las ideas añade su *virtualidad*; en otros términos, exige el trabajo del pensamiento ó la atencion como condicion de la presencia de las ideas en el espíritu. A la extension como atributo de los cuerpos añade la *fuerza*, y prepara así la concepcion dinámica de la materia. Toda sustancia es activa. Las almas son sustancias simples, *mónadas*, dotadas de un principio de individualidad y representativas del universo entero. Los cuerpos son sustancias compuestas. Las almas y los cuerpos no son, pues, incompatibles, tienen un elemento comun, la fuerza. No obstante Leibnitz no saca bastante partido de esta reforma. Continúa creyendo que las sustancias creadas no pueden comunicar entre sí, y explica su concordancia por la *armonía preestablecida*, es decir, por la simple coincidencia de los movimientos que debian espontáneamenta salir de las dos sustancias escogidas y asociadas por Dios. El universo es el conjunto de los séres finitos. Se distingue en él el mundo físico, en que se mueven los cuerpos segun la ley de las causas eficientes, y el mundo moral (*la ciudad de Dios*), en que se desenvuelven las almas, segun la ley de las causas finales ó del bien. El reino de la Naturaleza y el reino de la gracia, son armónicos. Pero el mundo no se basta á sí mismo: cada uno de sus estados sucesivos es el efecto de un estado precedente, porque todo lo que es determinado, tiene una razon determinante; pero es imposible, si se quiere aplicar este principio, que no haya en el orígen de la série de

los estados del mundo una causa primera, que no sea el efecto de otra causa. La causa primera y soberana es Dios. Vemos que Leibnitz se preserva á la vez del panteismo de Spinosa, que salia de los principio de Descartes, y del materialismo de Hobbes, que estaba envuelto en la obra de Bacon. Su doctrina es superior á la de sus antecesores por la amplitud y elevacion del pensamiento, ya que no por el método y el encadenamiento de las ideas. Se presenta en la historia como un ensayo de síntesis general entre la filosofía moderna y todo el desenvolvimiento anterior de la filosofía en la antigüedad y en la Edad media. Contiene gérmenes preciosos que podrán florecer en lo venidero.

Bacon, Descartes y Leibnitz tienen el error comun de dejar demasiado pronto el terreno de la psicología para lanzarse en las hipótesis ontológicas y reemplazar el dogmatismo escolástico, apoyado en la fé por un nuevo dogmatismo, fundado en las facultades naturales del espíritu humano. Sus doctrinas carecen generalmente de *crítica*, no han profundizado bastante las dificultades y condiciones de la ciencia, son impotentes para rechazar los ataques del escepticismo del obispo Huet, de Bayle y de Hume. De aquí la necesidad de un nuevo desenvolvimiento de la filosofía moderna bajo un punto de vista más subjetivo, más psicológico, más crítico. Esta trasformacion se opera en Inglaterra en la escuela escocesa, en Alemania en el criticismo de Kant, en Francia en el eclecticismo de Cousin.

La *filosofía escocesa*, fundada por Tomás Reid, 1710-1796, se encierra toda entera en la psicología experimental. Aplica al espíritu el método de observacion preconizado por Bacon y desenvuelto por Locke, pero lo aplica de una manera más extensa y más imparcial; reconoce la razon como la reflexion y la sensibilidad, admite de hecho los principios universales que pertenecen á todas las inteligencias y que no derivan de los sentidos, se desembaraza así del sensualismo y de la abstraccion y llega á ser una filosofía del *sentido comun*. De aquí sus méritos y sus defectos. Ha acumulado un gran número de hechos que deben entrar en el sistema de la ciencia, pero limita sus trabajos á la primera parte del sistema, al *análisis* y carece completamente de metafísica y de síntesis.

Kant, 1724-1804, tambien se detiene en el análisis, pero aborda la ciencia con más sagacidad. Estimulado por la duda de Hume, descontento de la filosofía presuntuosa de su tiempo, quiere sentar

las bases de la metafísica futura, haciendo parte de ella el dogmatismo y el escepticismo. Emprende, pues, la crítica del espíritu humano, ó al ménos de las facultades cognoscentes del espíritu y trata de fijar con cuidado su organizacion, su actividad, sus datos y sus límites. Estas facultades son en número de tres, la sensibilidad, el entendimiento y la razon: de ahí las tres partes de la *Crítica de la razon pura*, la estética, la lógica y la dialéctica. La sensibilidad tiene por reglas el *tiempo* y el *espacio*, que no son realidades objetivas, sino condiciones subjetivas de nuestras representaciones sensibles. El entendimiento ó la facultad de juzgar tiene por formas las *categorías* de la cantidad, de la cualidad, de la relacion y de la modalidad, que no son tampoco los principios constitutivos de las cosas, sino los principios reguladores de nuestros juicios. La razon, en fin, tiene por formas las *ideas*, las ideas de Dios, del mundo y del alma, objetos de la teología, de la cosmología y de la psicelogía, pero las ideas no tienen un valor ontológico ó trascendente, sino solamente un valor subjetivo ó trascendental. Se vé ya por la constitucion del espíritu, que nos será imposible salir jamás del yo, ni comprender ninguna realidad exterior. Sabemos bien como pensamos los objetos, pero no sabemos como son; porque no podemos concebirlos sino á través de las formas de nuestro espíritu y nada nos asegura que son en sí mismos tal como se presentan á nosotros. Por eso Kant llama á su doctrina *idealismo trascendental*; su nombre propio es *subjetivismo* ó *criticismo subjetivo*. ¿Qué es, en efecto, el conocimiento? El producto comun de la sensibilidad y del entendimiento. La sensibilidad dá la materia del conocimiento, el entendimiento añade á él la forma. De donde se sigue que conocemos exactamente los objetos que caen bajo los sentidos, de que tenemos una intuicion sensible, es decir, los *fenómenos*, pero que no tenemos ningun conocimiento científico de los *númenos*, de los objetos de la razon, porque no nos son dados ó no tenemos su intuicion intelectual. No obstante, si nuestros conocimientos se encierran en los límites de la observacion, no son engendrados por los sólos sentidos, como pretenden los sensualistas, porque se mezclan ya elementos *à priori*, categorías del entendimiento, sin las cuales nada podemos conocer. El conocimiento principia por la esperiencia, pero no se deriva de ella.

Teniendo en cuenta estos límites del conocimiento y de la extension de las ideas de la razon, ¿qué debe pensarse de la *metafí-*

sica? que debe ser una pura crítica, no una ciencia dogmática. La metafísica no es el analísis ó la descomposicion de los objetos, es una síntesis de nociones que se juntan unas á otras, formula en juicios sintéticos *à priori*, fuera de toda esperiencia. Tales son los juicios, «Dios existe,» «el mundo tiene una causa,» formados cada uno por la adicion de dos nociones extrañas una á otra. El problema metafísico puede, pues, expresarse bajo esta forma: ¿Cómo son posibles los *juicios sintéticos à priori*? Estos juicios son posibles en las matemáticas, porque no se apoyan más que sobre formas y porque tienen por base las intuiciones del espacio y del tiempo. Pero son lógicamente imposibles ó no pueden ser más que conjeturas, cuando tienen por objeto el fondo de las cosas, la esencia ó la realidad supra-sensible, porque no tenemos intuicion pura de Dios, del mundo y del alma. Dios es el ideal de la razon, pero para la teoría es una hipótesis. Las pruebas que se han dado en favor de la existencia de Dios ningun valor científico tienen. Dios no es más que un postulado de la razon práctica. Es una condicion del órden moral del mundo, mantiene la armonía entre el deber y la felicidad, dá á la ley de la voluntad libre una sancion perfecta en la vida futura, por la recompensa y el castigo. La cosmología y la psicología especulativas no son más ciertas que la teología. Nada sabemos de la esencia del alma ni de la esencia del mundo. En la psicología pura, debemos pasar de los fenómenos á la sustancia y del sugeto al objeto, bajo la forma de *paralogismos*. En la cosmología no encontramos más que *antinomias*, porque se puede demostrar á la vez que el mundo es finito y que es infinito, que tiene una causa y que no tiene ninguna.

No es este el lugar de hacer la crítica de esta crítica del espíritu humano (1). Nos limitarémos á algunas observaciones. Kant ha reconocido la necesidad de estudiar á fondo el alma y sus facultades ántes de pronunciarse sobre los objetos de la metafísica; sus trabajos pertenecen á la parte analítica de la ciencia y encierran un gran número de verdades que subsistirán en los desenvolvimientos ulteriores de la filosofía, pero presentan tambien sensibles lunares. La síntesis es nula. El análisis es insuficiente. Kant no ha reconocido el *punto de partida* ni el *principio* de la ciencia. Su crítica se limita á la facultad de conocer, y en estos límites es todavía incom-

(1) *Logique*, t. I. *Theorie générale de la connaissance.*

pleta, defectuosa y mezclada de preocupaciones sensualistas. El *conocimiento indeterminado* lo pasa en silencio; las demás partes del conocimiento se resienten con frecuencia de haber tomado el partido de sacar de su sitio el centro de la especulacion, de encerrar únicamente en el yo lo que los pensadores de todos tiempos habian aplicado al no yo, en una palabra, de quitar todo el valor objetivo ó trascendente al tiempo, al espacio y á las categorías de la inteligencia. La *razon* es desconocida como facultad intuitiva, aunque por una singular contradiccion Kant admite la intuicion intelectual del tiempo y del espacio y releva la razon práctica de la decadencia pronunciada contra la razon pura. Claro es que bajo el punto de vista limitado de la sensibilidad, Kant no podia abordar la metafísica, pero es claro tambien que el escepticismo parcial del célebre crítico no tiene otro fundamento que la insuficiencia de su psicología y de su lógica. Además la metafísica recobrará todos sus derechos, despues que el idealismo trascendental sea trasformado en idealismo escéptico y haya tenido todas sus consecuencias.

Esta trasformacion se opera por los cuidados de J. G. *Fichte*, 1762-1814. Kant se habia detenido en el dualismo del sugeto y del objeto del conocimiento, negando la posibilidad de alcanzar la cosa en sí ó la esencia de las cosas. Fichte reduce los dos términos á la unidad en la conciencia. Busca desde luego el punto de partida de la ciencia y le halla en esta proposicion idéntica, objeto de una intuicion intelectual, A=A, yo=yo, soy idéntico á mí mismo. Pero confunde luego el punto de partida con el principio. El yo es todo lo que es, el yo es el sugeto-objeto, el yo es absoluto; el no yo no es más que una determinacion que se opone al yo determinado en el yo absoluto; es un límite que el yo encuentra en sí mismo por el despliegue de su actividad interna, es una condicion de la conciencia de sí mismo. No hay, pues, cosa en sí fuera del yo. *Dios* es un Sér de razon, la pura concepcion del órden moral, que está sin valor objetivo. El *mundo exterior* es un producto de nuestra imaginacion que no tiene existencia más que en nosotros. ¿Por qué objetivar nuestras sensaciones? No percibimos séres fuera de nosotros, no percibimos más que nuestras propias modificaciones: afirmemos, pues, nuestras sensaciones, puesto que de ellas tenemos conciencia, pero nada más afirmamos, puesto que no tenemos conciencia de otra cosa. ¿Con qué derecho aplicamos á las realidades exteriores el principio de causalidad que no es válido más que para nues-

tros propios actos? La doctrina de Fichte es, pues, un paregoismo, un panteismo derribado ó *nihilista* en que Dios es reemplazado por el *yo*. Sin embargo, más tarde Fichte reconoció á Dios como el principio de la ciencia, y presentó la primera forma de su doctrina como una preparacion al conocimiento de Dios. Desgraciadamente no hay acuerdo posible entre el subjetivismo absoluto y la afirmacion absoluta del sér de toda realidad.

Kant y Fichte representan la faz analítica y subjetiva de la filosofía moderna en Alemania; la faz objetiva y sintética de esta filosofía se expresa en las doctrinas de Schelling y de Hegel. Kant es el Sócrates de este movimiento, Schelling es el Platon, y Hegel el Aristóteles, y juntos forman un sistema completo de metafísica, incomparablemente más rico y más profundo que los sistemas anteriores, pero cuyas diversas partes están diseminadas en diversos autores y no siempre son desenvueltas en armonía unas con otras, Kant facilita la base del sistema; Schelling y Hegel lo llevan á efecto. Pero la realizacion supera al plan trazado en la crítica de la razon pura. Además Schelling y Hegel no tienen en cuenta los límites impuestos por Kant, aunque acepten los mismos principios lógicos y razonen sobre las mismas categorías. Despues de ellos será necesaria otra reforma.

Schelling, 1775-1846, llama su doctrina la *ciencia de lo absoluto* ó la filosofía de la identidad. Su objeto es el mismo que el de Fiche- reducir á la unidad los elementos opuestos del conocimiento, y sentar esta unidad como principio de la ciencia; pero el principio para él no está en el *yo*; es *Dios*. Dios no se demuestra; se muestra, se vé, es el objeto de una intuicion intelectual. Es absurdo querer elevarse por una larga série de raciocinios al conocimiento de Dios. El hombre debe reconocer inmediatamente la divinidad que habita en él, y puede, porque la razon es divina, como el todo es divino. Dios serevela en el espíritu como en la naturaleza. Debe, pues, principiarse por Dios, puesto que Dios no se deduce ó no deriva de otra cosa. Dios es lo absoluto y debe ser concebido absolutamente en sí mismo. Lo absoluto es la unidad en lo finito y en lo infinito; es la indivisible *identidad* de todo lo que parece opuesto en el mundo ideal y en el mundo real. Dios es el centro, el mediador de los términos contrarios, que desde luego se presentan como dos polos de la misma esfera. Dios es todo, es el todo en unidad, es el todo uno. Es la identidad de lo subjetivo y de lo objetivo, del pensamiento y del

sér, de la esencia y de la forma; es la no diferencia de todo lo que difiere; es la *indiferencia absoluta*. Los miembros de cada antítesis se identifican en Dios, ó más bien Dios mismo es la esencia comun de los dos términos. Lo absoluto es todo lo que es. Cada sér finito participa segun su esencia del carácter absoluto de Dios; todas las cosas son *potencias* de lo absoluto. El mundo es la manifestacion explícita de Dios, desplegada segun la ley de la polaridad, como mundo físico y como mundo moral, bajo el predominio recíproco de lo *real* y de lo *ideal*. La Naturaleza es viva y divina como el Espíritu, y le es paralela. Las tres *potencias* de lo absoluto en el mundo físico son la pesadez y la materia, la luz y el movimiento, la vida y la organizacion. Las potencias coordinadas del mundo moral son la verdad y la ciencia, la bondad y la religion, la belleza y el arte. Las potencias de primer género forman el sistema del mundo y se concentran en el hombre, verdadero *microcosmos*. Las potencias del segundo género se desenvuelven en la historia y se resumen en el Estado. Unas y otras se expresan en la razon, objeto y organo de la filosofía, como ciencia de lo divino ó de la identidad absoluta.

No hay que alucinarse; la doctrina de Schelling es todavía el *panteismo*, pero es un panteismo más sábio y más digno de la naturaleza que el de Spinosa; no es mecánico, sino dinámico; en otros términos no es concebido bajo el punto de vista cartesiano de lo infinito ó de la totalidad, sino bajo el punto de vista de lo absoluto ó de la independencia; en fin, no descansa ya en la idea oriental de la caida del mundo, sino en la idea moderna del desenvolvimiento progresivo de los séres en Dios. No importa; es siempre un panteismo, una doctrina de inmanencia y no de trascendencia, en que Dios no es reconocido como Sér Supremo, superior al mundo, y en que el mundo por consiguiente no es suficientemente distinto de Dios. Schelling abandona con razon el procedimiento demostrativo por la cuestion de la existencia de Dios, puesto que Dios no puede ser comprendido más que en sí mismo; pero comete el error de hacer de esta intuicion el punto de partida de la ciencia, en lugar de prepararla por la teoría del conocimiento; su propio procedimiento llega á ser así puramente *hipotético* y quita á su metafísica el carácter de ciencia. Su sistema es una síntesis sin análisis y sin método. El principio de esta síntesis está mal determinado. Dios no es concebido más que bajo el atributo de lo absoluto, y lo absoluto no está fundado sino bajo la forma de la identidad ó de la no diferencia de

las cosas diferentes. Este pensamiento permite comprender rectamente la analogía universal, pero no deja comprender á Dios más que como el *substratum* del mundo. No obstante, en la última forma de su doctrina, Schelling se eleva á un punto de vista superior y reconoce á Dios como Sér Supremo, á continuacion de los desenvolvimientos que esta nocion habia recibido en la filosofía contemporánea; pero entónces, privado del socorro del método, se deja extraviar por su imaginacion. La conciliacion se verificará en el sistema de Krausse.

Hegel, 1770-1831, combina el idealismo subjetivo de Fichte con la filosofía de lo absoluto de Schelling y separa de él el *idealismo absoluto*. Aquí Dios, principio de la ciencia toma el nombre de *Idea*, y la idea es sometida á los procedimientos que sigue el espíritu humano para alcanzar el conocimiento completo de sí mismo. Hegel construye á Dios como Fichte habia construido al yo, obligándole á oponerse á sí mismo y á entrar despues en sí mismo. Las evoluciones de la Idea se hacen por *trilogías*, bajo forma de tésis, antítesis y síntesis. Ese es todo el método de Hegel, ese es el secreto de la simplicidad aparente y de la debilidad real de su sistema. Este sistema es de nuevo una concepcion sintética sin preparacion analítica. La nocion de Dios como Idea absoluta es, pues, una *hipótesis* que nada justifica. Esta nocion se desenvuelve despues segun las tres leyes del pensamiento; pero estas leyes son mal comprendidas. En lugar de hacer de la *tésis* el principio que se establece y contiene de una manera indivisa las determinaciones ulteriores, Hegel crea un término particular, que se opone á la antítesis; en lugar de desenvolver la *antítesis* en sus dos términos contrarios, la concibe como negacion de la tésis; en fin, en vez de reunir en la *síntesis* los dos miembros de la antítesis, restablece la tésis por la negacion de la antítesis. El *proceso* de la Idea es, pues, éste: posicion, negacion, negacion de la negacion. El segundo término es la destruccion del primero, el tercero es la destruccion del segundo, por consiguiente la restauracion del primero; pero esta restauracion, más completa y más determinada que la posicion, es el comienzo de un nuevo movimiento, que sobrepuja al primero, y así sucesivamente, hasta el agotamiento del porvenir. Hegel ha concebido, pues, la antítesis como un principio de negacion y de lucha, y la ciencia como un combate. La Idea en su marcha triunfante recorre todos los grados de la existencia y del conocimiento, desde la realidad más

indeterminadà hasta la realidad más elevada y más perfecta, que es el espíritu, el espíritu humano, idéntico á lo absoluto. De donde se sigue que la Idea es la verdadera esencia de las cosas, que todo se trasforma en todo sin cesar de ser el mismo, que cada cosa es un compuesto de partes contradictorias, y que el movimiento lógico del pensamiento reproduce exactamente el movimiento de los séres en el mundo. Por cierto hay en estas premisas vasta materia para descripciones brillantes y combinaciones ingeniosas sobre todos los detalles de la realidad, y Hegel se ha aprovechado largamente de ellas como génio poético y creador; por desgracia estas premisas no están de ningun modo justificadas, las aplicaciones son frecuentemente arbitrarias, y las trilogias no son más que un puro formalismo, un fantasma de lógica, más provechoso á la sofística que á la ciencia, como podemos convencernos por la lectura de Proudhon.

Puesto que la Idea es la verdadera realidad, el idealismo y el realismo se confunden. La lógica y la metafísica siguen la misma suerte. La Idea existe desde luego *en sí*, despues *fuera de sí*, despues *para sí*; bajo la primera forma es la Idea pura, bajo la segunda es la negacion de la Idea ó la *Naturaleza*, bajo la tercera es la negacion de la Naturaleza ó el *Espíritu*: bajo cada forma es Dios con los aumentos sucesivos. De aquí una série de consecuencias sobre la nocion, la posicion y las relaciones de Dios con el mundo espiritual y el mundo físico. Ante todo, Dios no es reconocido como Sér Supremo y como personalidad, es simplemente la Idea, la sustancia inmanente, el *substratum* del mundo: *panteismo idealista* y progresivo, como la doctrina de Schelling, pero bajo la forma del mudar. La esencia divina está sometida como la nuestra á la ley del desarrollo y de la perfeccion: de sustancia indeterminada llega á ser Naturaleza, y de Naturaleza pasa al estado de Espíritu, en que alcanza el objeto de la existencia. Sin duda Hegel entiende que habla de un variar eterno; pero el mudar no se concibe sin la nocion del tiempo ó de la sucesion, porque expresa el paso de lo que no era á lo que es ahora, ó la transicion de un estado presente á un estado futuro. Además, la Naturaleza y el Espíritu no se conciben como séres coordinados y permanentes en su esencia propia, sino solamente como *momentos* distintos y transitorios de la evolucion de la Idea: el uno tiene por carácter la exterioridad, el otro la interioridad; lo que nada quiere decir, atendido á que el Espíritu y la Naturaleza tienen ámbos su interior y son recíprocamente exteriores

el uno al otro. Hegel de ningun modo explica cómo la Idea, que es todo, puede, no obstante, salir de sí misma y colocarse fuera, fuera del todo, bajo la forma de *otra*. No justifica tampoco la caida y la muerte de la Idea en la Naturaleza, y su resurreccion en el Espíritu. Solamente demuestra que tiene una concepcion muy rigurosa de la Naturaleza, muy inferior á la de Schelling. Se contenta por toda explicacion en afirmar sin concierto el principio de contradiccion, diciendo que la Naturaleza es la Idea y no es la Idea, que el Espíritu es la Naturaleza y no es la Naturaleza, sin observar que el principio de contradiccion no se aplica á un objeto considerado en su esencia una y entera, sino á los elementos parciales y opuestos que están envueltos en esta esencia, como hemos expuesto en la lógica.

Un ejemplo demostrará la marcha de la Idea ó la *dialectica* de Hegel. La Idea pura, objeto de la lógica, se desenvuelve como sér, como esencia y como nocion. El *sér* se manifiesta sucesivamente como cualidad, cantidad, medida; la *cualidad* como sér, existencia, sér para sí; el sér como sér, nada, mudar; la existencia como existencia, finita, infinita; el sér para sí como sér para sí, como unidad y pluralidad, como repulsion y atraccion;—la *cantidad* como cantidad, *cuanto*, relacion cuantitativa; la cantidad como cantidad, magnitud, limitacion; el cuanto como número, cuanto extensivo é intensivo, infinidad cuantitativa, la relacion cuantitativa como relacion directa, inversa y potencial;—la *medida* como cantidad específica, medida real, cambio del sér; la cantidad específica como cuanto específico, medida específica, sér para sí en la medida; la medida real como relacion de las medidas propias, línea de los nudos de relaciones de medida desmedida; el mudar del sér como indiferencia absoluta, indiferencia como relacion inversa de sus factores, paso á la esencia. Tal es el contenido del primer libro de la lógica. Vienen en seguida sobre el mismo plan la lógica de la *esencia* y la lógica de la *nocion*; despues, para continuar la lógica, la filosofía de la Naturaleza y la filosofía del Espíritu. Inútil es ir más léjos. Vemos bastante, por lo que precede, que hay más imaginacion que juicio, más rarezas que razones, más arbitrariedad que ciencia en las especulaciones de Hegel. Los momentos de la Idea avanzan, luchan entre sí y hacen prodigios como los soldados de plomo. El valor de las ideas importa poco, la táctica es todo. A decir verdad, el sistema de Hegel es un puro esquematismo, en que el

fondo no corresponde de ningun modo á la forma. El mérito que tiene, no es el encadenamiento, sino los pensamientos originales que un espíritu rico y sagaz emite á propósito de cada materia.

El mismo movimiento crítico que acaba de consumarse en Alemania y en Inglaterra en las escuelas de Kant y Reid, se produce tambien en Francia, á consecuencia del sensualismo de Condillac, en la escuela ecléctica de *Víctor Cousin*, 1791-1867. El *eclecticismo* es un ensayo de combinacion entre diversas doctrinas, bajo la forma de un espiritualismo abstracto, procedente de Descartes; no es un sistema superior, que tiene un principio propio bastante elevado para recoger las verdades parciales que se encuentran en los sistemas exclusivos, sino simplemente una reunion de fragmentos, una mezcla de partes prestadas, que atestiguan la habilidad del autor y su deseo de mantenerse en equilibrio entre los extremos. Cousin nada tiene de síntesis, nada de metafísica; sus trabajos se limitan al análisis psicológico y á la exposicion crítica de la historia de la filosofía. No ha reconocido ni el punto de partida ni el principio de la ciencia; no tiene más que una nocion incompleta del método, y se contenta en observar los hechos de conciencia ó en disertar sobre las opiniones de otro. Lo que ha hecho mejor en este género, es, por una parte, la teoría de la *razon impersonal*, como órgano de la verdad absoluta, y por otro, la teoría de los elementos sensibles y no sensibles del *conocimiento*, que sirve de base á la apreciacion de la doctrina de Locke. Su creencia religiosa está contenida toda entera en esta orgullosa declaracion, más brillante que sólida: «El *Dios* de la conciencia no es un *Dios* abstracto, un rey solitario relegado más allá de la creacion sobre el trono de una eternidad silenciosa y una esistencia absoluta, que se parece á la nada misma de la existencia; es un *Dios* á la vez verdadero y real, á la vez sustancia y causa, siempre sustancia y siempre causa, no siendo sustancia más que en tanto que es causa, y causa más que en tanto que es sustancia, es decir, siendo causa absoluta, una y varia, eternidad y tiempo, espacio y número, esencia y vida, individualidad y totalidad, principio, fin y medio, la cumbre del sér, y á su vez en el más humilde grado, infinito y finito á la vez, triple, en fin, es decir, á la vez Dios, Naturaleza y Humanidad.» Hay allí una confusion de todas las cosas que acusa la indecision del pensamiento; es un movimiento lírico más bien que científico, es una efusion del corazon, que nada tiene de comun con la base psicológica del autor, y que

desde luego no debe atraer á la doctrina de Cousin el reproche de panteismo. Cousin tiene el mérito de haber hecho conocer en Francia la filosofía escocesa y la filosofía alemana, pero su eclecticismo no vá hasta presentar la conciliacion de los sistemas contrarios; ocupa el medio entre las tendencias del espíritu inglés y las del espíritu aleman, y no está sobre unas ni sobre otras.

Expresemos ahora algunos *resultados generales* de este rápido bosquejo de la historia de la filosofía. Vemos desde luego un desenvolvimiento cada vez más profundo y cada vez más extenso de la ciencia, siempre en relacion con la marcha de la civilizacion. Toda la historia conocida de la filosofía se divide en cuatro períodos, que señalan las fases de una edad fundamental en la vida de la humanidad terrestre, edad comprendida entre el punto inicial y el punto culminante de la cultura humana. En el período *oriental* se establecen todos los problemas de la ciencia, pero quedan envueltos en sombras y en misterios, ninguno se resuelve con método á la luz de la conciencia; el sentimiento del todo, de lo infinito, de la unidad de las cosas, inspira todas las doctrinas del Oriente. En el período *griego*, el caos se pone en órden, el análisis comienza, el espíritu se recoge sobre sí mismo, y reconoce los séres finitos como tales, con la conviccion de que la individualidad es un principio ideal y divino. Estas dos tendencias se unen en las escuelas de Alejandría, que expresan la síntesis de las especulaciones del mundo antiguo. La antigüedad se detiene en la inmanencia de Dios en el mundo, bajo la forma del panteismo ó del politeismo. En el período *escolástico* se desenvuelve el punto de vista de la trascendencia, en que Dios aparece como Sér Supremo, como Providencia, como Creador y Director del órden universal. En fin, en el período *moderno*, que toca á su fin, se opera una nueva fusion, más completa que la síntesis alejandrina, la union de la doctrina cristiana, tal como se habia revelado en la teología en la Edad media, con las doctrinas de la antigüedad griega y oriental, en que reinaba un sentimiento más vivo de la Naturaleza y de la vida divina en el mundo.

No hay, pues, lugar de deplorar, con los escépticos y los teólogos, la insuficiencia y las condiciones de la filosofía. Cada período tiene su movimiento ascendente y su movimiento descendente, porque está consagrado al desenvolvimiento orgánico de una concepcion fundamental, que debe florecer, en tanto que es verdadera, y que debe agotarse, en tanto que no es más que una faz de la

verdad. La ausencia de continuidad en la cultura de la filosofía y en la sucesion de los sistemas se explica por el carácter exclusivo de las doctrinas y por la caida misma de los pueblos iniciadores. Pero cada punto de vista que sirve de tema á un período es un *progreso* sobre el punto de vista que precede, y dá una extension más alta y una influencia más extensa á las teorías que engendra, aunque estas teorías reaparecieran por segunda vez en la escena de la historia.

Pero si el progreso es evidente, se debe confesar además que no tenemos aun una doctrina completa, realizando todas las condiciones de la ciencia. Cada período ofrece algunos ensayos de procedimientos metódicos y de sistematizacion, algunos detalles de la parte analítica y de la parte sintética de la ciencia; el sentimiento de la verdad jamás ha faltado á la humanidad, como tampoco el sentimiento de bello y de lo bueno; pero hasta aquí todos los esfuerzos se han estrellado ante las dificultades de la empresa. Ningun autor ha logrado constituir el *sistema de la filosofía* de una manera metódica en sus elementos esenciales. Lo que prueba, que la certidumbre no está adquirida, es que la duda subsiste en los espíritus. Vemos hoy dia el mismo fenómeno que se produce en todas las épocas de decadencia de un movimiento filosófico. El escepticismo se apodera de nuevo de las inteligencias y gana en extension lo que pierde en profundidad. Los indicios son manifiestos. La doctrina del sentimiento, desenvuelta por Jacobi, es una protesta vehemente contra la especulacion que, segun él, termina inevitablemente en panteismo. El positivismo de Comte, el crititicismo de M. Renouvier, la sofística de Proudhon, las tendencias nihilistas, en fin, atestiguan el desarrollo de los espíritus y son otros tantos retos lanzados á la metafísica. Esto es un signo de decadencia, no de progreso; pero es al mismo tiempo el precursor de una nueva era en el desenvolvimiento de la filosofía y en la vida de la humanidad.

La razon de la desgracia de la filosofía moderna, como sistema, es por lo demás fácil de comprender. En efecto, un sistema completo de filosofía, ¿no es la verdad definitivamente reconocida sobre Dios, sobre el mundo, sobre la humanidad, sobre los intereses mayores de la razon? ¿Y la ciencia no es la luz de la vida? Cuando las convicciones están formadas, cuando los principios son proclamados y admitidos, cuando el ideal está claramente descrito, toda la vida se resiente de ello, y la armonía que reina en el alma se introduce

tambien en las acciones. Pero la armonía es el carácter de la tercera edad, de la edad de la *madurez* de la humanidad. Todo anuncia que marchamos hácia esta edad, pero no estamos aun en ella. El sistema completo de la filosofía no puede, pues, encontrarse en lo que se llama período moderno, que pertenece aun á la *juventud* de la humanidad. Puede aquí tener su orígen, como el cristianismo nació en el seno de la decadencia romana, y germinó durante algunos siglos ántes de conquistar sus derechos en el mundo oficial, pero no puede ejercer una influencia abierta é inmediata. Es preciso ante todo que el terreno esté desembarazado, que todas las formas del error extinguidas, y que los espíritus, descansados de tantos trabajos en la apariencia estériles, hayan vuelto á tener confianza en la investigacion de la verdad.

Sea como quiera, el *desideratum* de la filosofía moderna es fácil de indicar, cuando comparamos la situacion actual de la ciencia á un sistema ideal. Es preciso ante todo acabar el gran proyecto de Kant, quedando estrictamente en los límites de la observacion y preservándonos de toda preocupacion de escuela. La *crítica* del pensamiento como facultad de conocer está en rehacerse y debe ser completada por la crítica del sentimiento y de la voluntad, á fin de que la filosofía responda á la vez á las necesidades del espíritu, del corazon y de la vida. La teoría del conocimiento considerado en sus orígenes, en sus leyes, en su legitimidad, es la sola base séria de un trabajo científico. Kant ha dejado vacíos y defectos que le han conducido al escepticismo metafísico, y que corrompen aún la mayor parte de las especulaciones contemporáneas. Se deben en seguida buscar y realizar todas las condiciones formales, materiales é instrumentales de la ciencia; es preciso fijar las nociones de verdad y certeza, trazar las reglas y las partes del método, descubrir el punto de partida y el principio de la actividad intelectual. El *punto de partida* ha sido mal formulado por Descartes y por Fichte y debe estar al abrigo de toda disputa. La cuestion del *principio* ha sido mal sentada, ya bajo la forma demostrativa por la escuela cartesiana, ya bajo la forma hipotética por Spinosa, Schelling y Hegel; es preciso instituir un procedimiento nuevo por el cual el Espíritu se eleve gradualmente á Dios y le reconozca en la plena luz de la conciencia, sin hacer un círculo, recurriendo á la demostracion, sin hacer una hipótesis afirmando la existencia de Dios sobre la fé de una intuicion anticipada; es preciso además determinar el concepto

de Dios como Sér uno y entero y como Sér Supremo, en su doble carácter de inmanencia y trascendencia, teniendo en cuenta las enseñanzas de la teología y la filosofía. El *método* á su vez ha sido desenvuelto de una manera exclusiva, ya como puro análisis, ya como síntesis pura, jamás como construccion, como combinacion regular del análisis y la síntesis. El *sistema*, en fin, ha sido imperfectamente ejecutado en la union y en la distincion de todas sus partes; falta en él, ya la unidad, ya la variedad, siempre la armonía con sus relaciones de capacidad, subordinacion y causa entre las partes y el todo, entre el mundo y Dios. La filosofía espera aún su organizacion; su expresion más sublime es hasta aquí el panteismo bajo la forma de la identidad permanente ó sucesiva, en las doctrinas de Schelling y Hegel, miéntras que el carácter orgánico de la ciencia no puede manifestarse sino en el panenteismo.

Existe, sin embargo, una doctrina en la que todas estas condiciones formales, materiales é instrumentales de la ciencia están hoy dia plenamente realizadas: es la doctrina de *Krausse*, 1781-1832: lo afirmamos con toda la sinceridad de nuestra conciencia, sin ignorar cómo tales anuncios son acogidos por los que las circunstancias no han puesto en estado de juzgar bien la situacion. Para nosotros, que hemos pasado revista hace veinticinco años á todos los sistemas antiguos y modernos, la doctrina de Krausse no es solamente un progreso, sino una innovacion: es la *reforma* más decisiva que se ha cumplido desde el Renacimiento, desde el cristianismo, en el mundo de las ideas, y saludamos en ella con una entera confianza la aurora del *sistema ideal* del porvenir. Todo espíritu ilustrado que no esté gastado por el escepticismo sabe que las ideas gobiernan el mundo, que la sociedad se modifica á medida que el ideal se sustituye, que toda época fundamental en la vida de los pueblos está preparada por una concepcion más exacta y más completa de Dios y el hombre, de los derechos y los deberes de los séres racionales. Por eso, tomando en consideracion por un lado el Estado y las aspiraciones de nuestro tiempo, por otro las ideas sentadas en las obras de Krausse y su escuela, creemos que la doctrina de este pensador inaugura la tercera época de la vida de la humanidad, la época de la madurez, de la armonía y de la organizacion.

Nádie mejor que Krausse ha determinado la naturaleza de Dios, del universo y del hombre; nádie ha concebido mejor la organizacion social desenvuelta sobre la base de la igualdad, de la libertad

y de la asociacion, respetando todas las grandes instituciones que sin discontinuidad han fecundado la vida social, la religion, la familia, la propiedad; nádie ha reducido mejor á la unidad ni demostrado mejor, con los recursos combinados de la intuicion y la deduccion, las verdades capitales que conciernen, ya al órden físico y moral del mundo, ya á la marcha progresiva de la civilizacion sobre nuestro globo. Metafísica, lógica y matemáticas, psicología, arte y lenguaje, moral, derecho, religion y filosofía de la historia, todo ha sido sometido á la crítica en el sistema de Krause; todo ha pasado por la criba del análisis y de la síntesis, y despues del exámen todo refleja fielmente el carácter divino de la organizacion, porque todo tiene su razon en Dios y se une á Dios en la armonía de la vida universal. Si la Alemania es la cuna de la doctrina de Krausse, es porque el espíritu aleman, despues de los trabajos de Leibnitz, Kant y sus sucesores, estaba mejor que ningun otro preparado á las vastas concepciones; pero su esfera de irradiacion se extiende hoy en Europa y en América; no lleva el sello del génio de una raza, sino del génio de la humanidad; se dirige á la razon comun y dá satisfaccion á las aptitudes de todos los pueblos. En los tiempos de crísis en que estamos; cuando la sociedad corre riesgo de disolverse; cuando los principios de la vida moral, la existencia de Dios, la santidad del matrimonio, el respeto del derecho y de la verdad, son sin cesar puestos en cuestion, se reconocerá muy luego que el sistema de Krausse es una doctrina de salvacion que puede ella sola afirmar las convicciones conmovidas, inspirar confianza á los indiferentes y guiar los hombres de buena voluntad en la senda de lo ideal (1).

III.

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.

La historia es una ciencia experimental; la filosofía una ciencia racional: la sola fuente de conocimientos para la una es la observa-

(1) Cf. Krause's *Grundlage eines philos. Sistemes der Mathematik*, 1804.—*Die drei altesten Kuntsturkunden der Freimauerbrüderschaft*, 1818.—*Das urbild der Menschheit*, 1811.—*Vorlesungen über das sistem der philosophie*, 1828.—*Vorlesungen über die Grundwahrheiten de Vissenschaft*, 1829.—*Die absolute Religions philosophie*, 1834.—*Die Lehre von Erkennen und von der Erkenntniss*, 1836.—*Die reine Lebenlehre und philosophie der Geschichte*, 1843, etc.

cion, para la otra la razon. La observacion y la razon se oponen entre sí como el hecho y el principio: lo que es dado para la primera, no es dado para la segunda y recíprocamente. Pero como las leyes se aplican á los fenómenos, nada impide que la observacion y la razon, aunque contrarias, se combinen, y que el conocimiento sensible se una al conocimiento especulativo. El teatro de esta especulacion es la *vida*. La vida es precisamente la emanacion temporal de una esencia eterna, ó el desenvolvimiento de la Naturaleza una é inmutable de un sér bajo forma de una série contínua de estados infinitamente variados. En los *actos* de la vida es donde se manifiestan las *leyes* que presiden la evolucion de la esencia. De ahí un tercer género de conocimientos, el *conocimiento armónico* ó aplicado, á la vez sensible y no sensible, y una tercera parte de la ciencia, intermediaria entre la historia y la filosofía, la *filosofía de la historia*.

La filosofía de la historia descansa sobre dos bases, una experimental y otra racional. Exige el conocimiento de los principios *à priori* y el conocimiento de los hechos *à posteriori*, y tiene por objeto investigar *si* los hechos son conformes ó no á los principios, *cómo* y *en qué límites* las leyes de la vida se cumplen en los diversos órdenes de fenómenos que están sometidos á la observacion. La filosofía de la historia es la *ciencia de la vida* considerada en sí misma, en sus leyes y en su mudar, es decir, la ciencia de los principios que regulan la vida de todos los séres, ó la ciencia de la aplicacion de los principios á los acontecimientos de la vida. Como ciencia de las *leyes* de la vida ó como *biología general*, es toda especulativa, forma parte de la filosofía, tiene sus raíces en la metafísica, y se construye de una manera deductiva por el sólo efecto del razonamiento; por que, de una parte, se ocupa de la vida una y entera, que supera los límites de la experiencia, y de otra, domina todo el curso de la vida en su evolucion futura, sustraida á la observacion, como en su evolucion presente y pasada. Como ciencia de la aplicacion de las leyes á los *actos* de la vida, combina la filosofía con la historia y supone una extensa cosecha de conocimientos experimentales y de conocimientos racionales.

Por eso la filosofía de la historia no podia aparecer más que despues de un estudio bastante profundo de la historia y de la filosofía. Vico de Nápoles, 1668-1744, que la ha creado, la llama con razon *Ciencia nueva*. Nada de filosofía de la historia ántes de conocer al

ménos los principales órganos de la vida de la humanidad en el tiempo y en el espacio; nada de filosofía de la historia tampoco, ántes que se posean los atributos de Dios como Sér, como vida y como Providencia. La filosofía de la historia, en fin, es la parte más íntima de las dos ciencias que comprenden el conjunto de nuestros conocimientos, bajo el punto de vista de los principios y de los hechos; es á la vez una historia del gobierno providencial del mundo, y una historia de la civilizacion humana que cumple gradualmente el fin de la creacion. Sus progresos dependen en consecuencia de los desenvolvimientos de la filosofía y del estado de cultura de las ciencias históricas. Si nos detenemos en la teología de la Edad media, como Bossuet en el *Discurso sobre la historia universal*, estamos obligados á torturar la vida de la humanidad, para hacerla entrar en el cuadro de una concepcion que no corresponde al desenvolvimiento de las sociedades modernas. Si se toma por ideal como Vico el Estado romano con su época divina ó religiosa, su época heróica ó aristocrática y su época humana ó popular, conducido por la Providencia y trastornado por la barbarie, se expone uno á trasportar el mismo círculo fatal en la historia de todos los Estados y á encerrar la vida de la humanidad en una fórmula de movimientos hácia adelante y de movimientos hácia atrás. Semejantes menosprecios no son posibles hoy dia, gracias al progreso de la historia y de la filosofía.

Segun Krausse, la filosofía de la historia es una *ciencia enciclopédica* como la historia y la filosofía, cuya combinacion ofrece. En todos los órdenes de ciencias en que hay hechos y principios, fenómenos y leyes, que entran en la historia del mundo y en la filosofía general, hay tambien una parte intermediaria, que pertenece á la filosofía de la historia. La filosofía de la historia envuelve, pues, en su dominio la vida infinita y absoluta de *Dios*; además la vida de la *Naturaleza* y del *Espíritu*, y en fin la vida de la *Humanidad*, que se manifiestan entre sí bajo la forma de la tésis, de la antítesis y de la síntesis. Vico y sus sucesores no aplicaban la ciencia nueva más que á las leyes providenciales que dirigen los pueblos en el cumplimiento de su destino terrestre. Esa sin duda es la parte más interesante para nosotros de la filosofía de la historia, pero no es la única. Como la Naturaleza y el Espíritu tienen su historia y su filosofía, tienen tambien su filosofía de la historia. Las leyes de la vida de la Tierra y de nuestro sistema planetario conciernen á la filosofía de la

historia de la Naturaleza. La distribucion geográfica de los continentes, la sucesion de las faunas y de las floras terrestres pertenecen á esta clase; y como la Humanidad es el centro de la creacion, en que se reunen todas las fuerzas físicas y espirituales, no sin razon Montesquieu, Herder, el capitan Bruch y otros han reconocido una relacion íntima entre el desenvolvimiento de la Humanidad y las condiciones exteriores ó climatológicas, suministradas por la Naturaleza. Las razas humanas, como razas del dia y de la noche, de la aurora y del ocaso, es decir, como razas blanca y negra, amarilla y roja, están precisamente determinadas por la posicion de la tierra enfrente del sol (1).

Pero importa no desconocer en la influencia del clima la espontaneidad y la libertad de la vida espiritual, si se quieren evitar el materialismo y el fatalismo. Los *medios* son los excitantes ó debilitantes que favorecen ó embarazan el desenvolvimiento de las fuerzas internas del espíritu, pero no son causas que anulan nuestra causalidad ó modifican nuestra naturaleza. El principio de nuestra actividad está en nosotros. Todos los séres animados tienen una actividad propia, capaz de resistir en ciertos límites las influencias de fuera, todos son constituidos para asimilar los elementos que son indispensables á su conservacion y desenvolvimiento. Confundir la causa interna con las condiciones externas es una fuente inagotable de errores. Pero entre los séres animados, sólo el hombre posee una espontaneidad universal, libre y consciente. El hombre no vejeta sobre el suelo como la planta, y no se mueve segun las impresiones sensibles como el animal: la humanidad es un organismo á la vez espiritual y físico, destinado á armonizarse con la Naturaleza, con la Razon y con el Sér Supremo, guardando enteramente su libertad de accion. De ahí las desviaciones y las aberraciones en la marcha de los individuos y de los pueblos, signos manifiestos de la independencia y la limitacion de su existencia.

El hombre tiene el sentimiento de la intervencion de Dios en la administracion del mundo. Pero la accion de la *providencia*, como la de la naturaleza, no borra la personalidad humana. Un gran número de críticos, se figuran hoy dia que la nocion de la providencia y la del libre albedrío son contradictorias. Su opinion se

---

(1) Carus, *Ueber ungleiche Befähigung der versch. Menschheitstaümme*, 1849.

apoya en la falsa creencia de que la Providencia es la manifestacion de una voluntad caprichosa y despótica, análoga al gusto de un reino absoluto. Esta creencia es una preocupacion. La Providencia es una determinacion de la actividad divina, que está necesariamente de acuerdo con todos los demás atributos de Dios, con la sabiduría, con la justicia, con el amor, y que desde entónces está subordinada á las leyes de la vida, fundadas en la esencia misma del Sér infinito y absoluto. El capricho y la arbitrariedad son imposibles en Dios. La providencia así comprendida no es ningun atentado á la libertad del hombre. Se parece en el gobierno del mundo á la autoridad del padre de familia que dirige al infante y provee á sus necesidades tanto tiempo como el hijo no tiene conciencia de sí mismo; pero tiene por mision conducirle prudentemente, sopena de desvíos, á la conquista de su libertad, y despues debe dejarle á sus propios consejos. Los pueblos iniciadores llegan á este momento crítico de la vida, en que principia la emancipacion, es decir, en que su accion personal debe concurrir con pleno conocimiento de causa á la accion de la Providencia. Las protestas formuladas contra la Providencia no son más que un indicio de esta situacion.

Todos los miembros de la humanidad tienen una *vida racional*, en que realizan bajo las condiciones del tiempo los eternos principios de lo bueno, de lo bello, de lo verdadero, de lo justo. Estos principios son el objeto de un doble estudio, uno filosófico, otro histórico, cuando se los considera en sí mismos, como ideal de la vida, y en sus manifestaciones contingentes. Hay una filosofía moral y una historia de las costumbres, una filosofía de lo verdadero y una historia de las ciencias, una filosofía de lo bello y una historia de las bellas artes, una filosofía de lo justo y una historia de las instituciones sociales, una filosofía de la religion y una historia de los cultos. En todas estas esferas de la vida racional, la historia y la filosofía se prestan á una combinacion regular y metódica. Hay tambien, pues, una filosofía de la historia del *bien*, que expone cómo la idea del bien ha sido realizada y cómo debe realizarse aun; una filosofía de la historia de lo *verdadero*, que dá la fórmula del desenvolvimiento del pensamiento en las ciencias, así como los vacíos de este desenvolvimiento y la materia de que es preciso esparcir la verdad; una filosofía de la historia de lo *bello*, que contiene las leyes de la sucesion de las escuelas artísticas, y así sucesiva-

mente. Todas estas ciencias son otras tantas ramas de la filosofía de la historia de la humanidad.

Una de las aplicaciones más felices que se han hecho en este género es la que concierne al *derecho* ó la justicia, como conjunto de condiciones necesarias al cumplimiento del destino humano. La filosofía del derecho es el *derecho natural*, el derecho ideal concebido *à priori* y basado en la razon pura. La historia del derecho es la sucesion de los sistemas de legislacion en los diferentes pueblos hasta nuestros dias: es el conjunto del *derecho positivo* considerado en sus variaciones seculares y en su estado actual. La filosofía de la historia del derecho es la ciencia de las leyes que presiden el desenvolvimiento del derecho en el pasado y que deben presidir á su desenvolvimiento en el porvenir; esta última parte forma la *Política*. La política deja así de ser un lazo comun y llega á ser una ciencia, es un desmembramiento de la filosofía de la historia, es la parte de la filosofía de la historia del derecho que se ocupa de las modificaciones traidas al derecho actual en vista del derecho ideal de lo venidero (1).

La política es una ciencia á la vez *experimental y racional*; descansa por un lado en el conjunto de las instituciones positivas y particularmente en la organizacion del Estado, que expresan la concepcion del derecho en cada pueblo y que tiene sus raíces en las tradiciones nacionales, en una palabra en la *historia*, y por otro lado, en los principios que deben determinar la constitucion del Estado y de la sociedad en todos los pueblos, segun la idea de la naturaleza humana, que es eternamente la misma, es decir, en la *filosofía*. La historia y la filosofía son las ciencias auxiliares ó más bien las condiciones esenciales de la política científica. No hay política, digna de este nombre, sin conocimientos históricos y filosóficos. Si la política no comienza á existir á título de ciencia hasta nuestros dias, es porque depende de la filosofía de la historia y porque no puede tomar su puesto más que en el sistema del conocimiento *aplicado* ó armónico. La filosofía de la historia enseña precisamente que la armonía no se realiza en la ciencia como en la vida sino despues de agotar todos los elementos de la variedad contenidos en la unidad. La unidad en el órden del pensamiento, es la ciencia una y entera, la variedad es la historia, como ciencia de los hechos, y la

(1) H. Ahrens. *Philosophie du droit*, 5.ª edicion, Bruselas, 1860.

filosofía como ciencia de los principios; la armonía en fin, es la filosofía de la historia, de que la política es una aplicacion á la vida de los pueblos ó á la marcha de la civilizacion. Hé aquí por qué la política no ha existido hasta ahora más que bajo forma de tentativas ó de presentimientos. Pero hoy dia los hombres de Estado pueden tener conciencia del valor, de las condiciones y de los límites de la política, y desde ahora concurrir con discernimiento y con método al desenvolvimiento orgánico de la vida nacional.

La política en efecto parte del estado actual de las instituciones sociales, nacidas bajo la proteccion del derecho ó de la ley, y tiene por objeto aproximar gradualmente las instituciones á una sociedad perfecta. Comparando así lo que es con lo que debe ser, el hecho con el principio, se obtiene la idea de una *reforma*. La reforma es una mejora, un progreso, un perfeccionamiento, es decir, una situacion intermediaria ó transitoria entre un estado relativamente bueno y un estado absolutamente bueno, entre la imperfeccion presente y la perfeccion ideal concebida por la razon. La realidad para nosotros jamás es distinta de lo ideal; las obras de un sér limitado tienen necesariamente límites, y las instituciones sociales, que son obra nuestra, no se libran de estas condiciones. En consecuencia, habrá siempre reformas que hacer, siempre un nuevo grado de perfeccion que aumentar á la perfeccion adquirida. Pero la política es la ciencia de las reformas introducidas progresivamente en un estado dado de la sociedad en vista de un estado ideal; el punto de partida de la política es el estado *actual*; su principio y su fin es lo *ideal*. La política es la marcha hácia adelante que se debe seguir para llegar al fin, partiendo de la situacion real. Lo ideal ante nosotros es la estrella que traza el camino y que ilumina la marcha. El verdadero hombre de Estado es el piloto que conduce la nave al puerto entre los escollos y las tormentas, fijos los ojos en esta estrella. Se comprende ahora que una política sin ideal es una série de expedientes sin objeto, un viaje de zig zags en un país desconocido, donde el viajero se desvia en los caminos tortuosos, á riesgo de ser detenido por obstáculos imprevistos y ser obligado alguna vez á retroceder en su paso. Así es como los pueblos, perdiendo de vista lo ideal, descarrían en la ruta de la humanidad, quedan despues estacionarios ó retroceden y acaban por caer en el salvagismo. Otros dotados de más energía, con una vaga nocion de lo ideal, se arrojan bruscamente hácia adelante, derriban todo lo que se opone á su

camino y se detienen en el borde de un precipicio, dejando á las generaciones futuras el cuidado de deshacer ó reparar su obra. De aquí las acciones y reacciones violentas, las revoluciones y contra-revoluciones que dejan tras sí tantos males como bienes.

La sociedad es un *organismo* y debe desenvolverse orgánicamente en todas sus partes, con lentitud, con medida, segun el estado de los espíritus, pero con continuidad. La política racional, inspirada por lo ideal, es la que puede sólo reconocer las condiciones de un desenvolvimiento orgánico y preservar las naciones modernas de los movimientos estériles que las arruinan. Cuando lo ideal está bien determinado, el progreso es seguro y regular: la comparacion indica lo que es bueno y lo que es vicioso en el estado actual de la sociedad, es decir, lo que debe conservarse y lo que debe cambiar; además la comparacion demuestra cómo deben llenarse las vacíos y en qué camino deben operarse las reformas exigidas por la situacion presente. No se trata más que de seguir la línea recta que conduce á lo ideal, teniendo en cuenta los antecedentes, las disposiciones, el carácter, el temperamento y el génio de cada pueblo. Es un problema intermediario entre el arte de gobernarse á sí mismo y el arte de gobernar el mundo. Hay una política divina que expresa las leyes de la providencia para la realizacion progresiva de lo bueno en la vida universal; hay una política individual que consiste en la manera de perfeccionarse á sí mismo ó de cumplir cada vez mejor todos los deberes de la vida racional. Sobre la una y bajo la otra se halla la *política social*, que debe quedar en armonía con ambas. Si Dios no emplea jamás el mal, el fraude, la perfidia, la violencia, para llegar al bien, los hombres no deben tampoco recurrir á semejantes medios. Esto basta para condenar la política maquiavélica; si los ciudadanos están obligados á respetar la libertad de sus semejantes, las naciones tienen el mismo deber entre sí: esto basta para fundar la política en el derecho, y no en la absorcion ó la destruccion de las nacionalidades. El ideal de la humanidad no es la monarquía universal ó el cesarismo, que ahogaria toda la vida local y toda libertad individual, sino la federacion de los pueblos, los *Estados-Unidos*, con la conservacion de todos los elementos de originalidad que cada uno ha cultivado en los límites del derecho.

La *utilidad* de la política atestigua la utilidad de la filosofía de la historia en general. Los *hechos* de la historia no reciben su verdadera significacion, sino de la filosofía. La historia pura es la co-

leccion de los anales de la Humanidad, es decir, la relacion de los acontecimientos pasados año por año en todos los pueblos. ¿Cual es el valor de estos acontecimientos, cuál es su razon y cuáles son sus relaciones con el destino de la Humanidad? Esto sólo puede enseñárnoslo la filosofía de la historia. Sin la nocion de Dios, ¿cómo juzgar las manifestaciones del sentimiento religioso? Sin la nocion del Estado y de la sociedad, ¿cómo apreciar las instituciones políticas y sociales? ¿Cómo, en fin, establecer la diferencia entre los hechos similares de varias épocas, como las artes, las costumbres, las magistraturas, y cómo darse cuenta del progreso de la civilizacion general, si no se tiene una nocion exacta de la Humanidad y de las leyes de su desenvolvimiento? Comte nos enseña con su ejemplo á qué singulares aberraciones es uno conducido cuando se quiere juzgar la historia sin conocimientos filosóficos. Lo que conviene á una época, no conviene á otra. No se critican los actos de un niño como los de un hombre hecho, porque nádie confunde la infancia con la madurez en la vida individual. ¿Pero cómo distinguir las épocas en la vida de la Humanidad, y por consecuencia cómo saber lo que debe escusarse ó vituperarse en un pueblo, á causa de su estado de cultura? Claro es que la historia no debe su importancia más que al exámen de los hechos y á las conclusiones que se pueden sacar de ellos, y que el único criterio que puede servir de medida á este exámen reside en la filosofía de la historia. Esto esplica la superioridad de los historiadores modernos sobre los historiadores antíguos, aun para el estudio de la antigüedad.

La filosofía de la historia tiene tambien su utilidad para la *vida individual*. Cada sér racional tiene su historia, historia original, marcada por el mudar de la vida, en la sucesion de las edades, y cada uno debe desenvolver su propia historia en relacion con la historia de la familia, de la nacion, de la humanidad terrestre y del mundo. El hombre coopera con Dios en el gobierno del Universo: todo el bien que hace entra en el plan divino, como todo el mal que comete debe ser destruido. Mas para llenar esta mision augusta, debe conocer á Dios, al mundo, la humanidad, el bien y el mal, es decir, los principios de la filosofía de la historia; es preciso tambien que sepa reconocer el momento preciso en que se detiene actualmente el curso de la vida en los círculos superiores donde se extiende su influencia. El hombre, en efecto, tiene deberes, hácia su país y hácia la humanidad; debe tomar parte segun sus fuerzas en el movimien-

to general de la civilizacion. ¿Pero cómo llenar estos deberes si no está instruido de las necesidades, de los vicios y de las lagunas del medio social en que está llamado á obrar. No basta hacer lo bueno, es necesario hacer lo mejor, y lo mejor varía segun los tiempos y las circunstancias. El que se pregunta en conciencia «¿qué debo hacer?» debe pues darse cuenta de lo que está hecho y de lo que resta por hacer, es decir, del estado real y del estado ideal de la sociedad. ¿Es la moralidad ó la religion, es la ciencia ó el arte, es la agricultura ó la industria las que sufren? ¿Las tendencias actuales de los espíritus y los corazones, las aspiraciones de los partidos y la opinion pública son laudables ó dignas de censura? ¿En qué sentido, sobre qué punto, en qué momento es menester obrar, para que nuestros esfuerzos sean útiles y nuestro concurso dé los mejores resultados en el presente y en el porvenir? De la solucion de estas cuestiones depende el éxito de las *vocaciones* individuales. Los hombres que tienen una mision, los génios que abren nuevas vías llegan en su tiempo y hacen exactamente lo que se debe hacer, frecuentemente sin tener conciencia de ello, por una inspiracion de lo alto; pero hoy dia que el sentido íntimo es más profundo, que la reflexion y la libertad están más extendidas, todo hombre puede darse una mision y llegar á ser un bienhechor para sus semejantes, bajo la condicion de que conozca por la filosofía de la historia la verdadera situacion de su época. Para los que se penetran de esta verdad, la filosofía es un *apostolado*.

La filosofía de la historia es un medio de *salvacion* para la sociedad humana. Los indivíduos son inducidos á la senda del *mal* á causa de la limitacion de su naturaleza, expuesta á la influencia de todo lo que les rodea, embarazada y comprimida por todos los séres finitos que penetran por todas partes en la esfera de su actividad. De ahí una série infinita de disturbios, desórdenes, obstáculos y contratiempos, previstos ó imprevistos, en toda la economía de la vida individual, tanto bajo el punto de vista físico, como bajo el punto de vista moral. El mal afecta á todo lo que es finito, indivíduo, familia, pueblo, humanidad terrestre, porque el sér finito no tiene más que fuerzas limitadas para llegar á su fin y puede encontrar fuera, causas que amenacen la perturbacion en su desenvolmiento. Así es como los indivíduos, las naciones y las razas enteras se abisman en el mal ó en la desgracia y son amenazados de una pérdida cierta, á ménos que no encuentren alguna clase de

reparacion en el apoyo de sus semejantes. El mal, hé aquí el Satanás de la ciencia, hé aquí el enemigo que es preciso vencer, para la salvacion del género humano. Pues los medios de salud residen en el derecho, en la moralidad, en la religion, pero ante todo y siempre en la *ciencia*. Para librarse del mal, es menester conocer; cuanto mejor se conoce, mejor nos libramos de él: una ciencia imperfecta hace muchas veces heridas, la ciencia perfecta las cura.

Esto lo vemos ya en el estudio de la *medicina*. Nada de práctica sin teoría; una enfermedad bien conocida, es una enfermedad de que se triunfa, con tal que se pueda suprimir su causa. Si hay médicos que dudan aun de la posibilidad de constituir la medicina como ciencia, no hay uno que no confiese que la ciencia médica no sea el sólo remedio posible á los males que afectan el cuerpo humano. Lo mismo vienen á ser los males, frecuentemente inveterados, que sufren los pueblos, ó las enfermedades que afligen á la sociedad. La ciencia social, como teoría y como práctica, puede solamente emprender la estirpacion de estos males. Hay en la constitucion de la sociedad una hipertrofia industrial, levantad las fuerzas morales para restablecer el equilibrio; hay exceso de centralizacion, restableced las libertades municipales; mantened siempre la armonía entre los órganos de la vida pública, y para prepararla ó completarla, dad sobre todo vuestros cuidados á la educacion y la instruccion del pueblo, porque el niño hace al hombre, y el hombre la sociedad. Mas no os engañeis sobre el valor de los remedios: tal institucion, rodeada por el respeto de la muchedumbre, puede hacer el efecto de una fuerza moral, miéntras que en realidad viene á ser, despues que la corrupcion la ha ganado, la causa principal de la debilidad de las costumbres. Abandonad el pasado á sí mismo, no le sostengais si teneis que trabajar para lo venidero; acortad solamente la transicion, facilitando la trasformacion que se opera insensiblemente en las convicciones morales.

La comparacion entre la sociedad y el indivíduo, bajo la relacion de la salud y de la enfermedad, es mucho más sorprendente porque la sociedad moderna, presa de movimientos febriles, está visiblemente en un estado de crísis. La sociedad debe salvarse y libertarse del mal por los mismos medios que el indivíduo, por los recursos de la ciencia, porque su organizacion es la misma. Para combatir la *enfermedad*, debe conocerse la *salud*, de que la enfermedad no es más que una alteracion; borrar la enfermedad, es res-

tablecer la salud, como destruir el mal, es restituir el bien, quitar la injusticia, es restituir el derecho, y generalmente, quitar la negacion, es elevar la afirmacion primera. Lo mismo para luchar contra el *malestar social*, es menester conocer el *ideal* de la sociedad cuyo desórden sólo es una desviacion. El ideal, es el órden ó la perfeccion. El ideal, es á la sociedad lo que la salud es al cuerpo. La salud es el estado ideal del cuerpo humano que estudia la medicina; lo ideal es el estado de salud del cuerpo social que estudia el hombre de Estado. El arte de curar consiste en combatir la enfermedad para recobrar la salud; el arte de gobernar, tiene por objeto eliminar las imperfecciones de la sociedad para establecer el ideal. Uno y otro, ofrecen una combinacion de la teoría y la práctica, una aplicacion de los principios á los hechos, que entra en la filosofía de la historia. Sin el conocimiento de los principios, sobre los cuales descansa la organizacion del hombre y de la sociedad, la medicina y la política no son más que un vulgar *empirismo*, más propio para agravar el mal que para salvar el enfermo.

Ocupémonos ahora de algunos principios de la filosofía de la historia, aplicados á la vida de la humanidad terrestre.

La *vida* es la propiedad de un sér que es causa íntima de su mudar ó de su desenvolvimiento. En otros términos, un sér está *vivo*, miéntras es la causa interna de la série contínua de actos, por los cuales se manifiesta en el tiempo y cumple su fin. El fin ó *destino* de un sér es realizar sucesivamente todo lo que está contenido en su naturaleza. La metafísica enseña que un sér infinito realiza en cada instante su esencia de una manera plena y perfecta, aunque siempre original, y que los séres finitos, semejantes á Dios, deben tambien manifestar la plenitud de su esencia. Sin embargo, la observacion nos demuestra que los séres finitos no efectúan su esencia más que por grados, en cada parte del tiempo, y que el hombre mismo jamás puede efectuarla toda entera en la corriente de su existencia terrestre. La observacion en este punto no es contraria á la metafísica; solamente se deben extender sus resultados más allá de los límites de esta vida, si se quieren conciliar exactamente los datos del análisis, que no tienen más objeto que nuestro globo, con los datos de la síntesis, que se fundan en la universalidad de los séres. La conciliacion está hecha, la metafísica está justificada, si se admite que la vida terrestre no es más que una *parte* del destino del hombre; porque entónces la vida terrestre debe ser completada por

otra vida que se prolonga sin fin en el tiempo, de suerte que el sér racional puede agotar su esencia y realizar todo su destino en el tiempo infinito, como Dios lo realiza en cada momento de la duracion. Bajo la condicion de la inmortalidad del alma, la similitud subsiste entre el hombre y Dios en la vida, con la diferencia de que en Dios todo está en *acto*, miéntras que en el hombre todo está en *potencia*, y se desenvuelve bajo la forma de sucesion: Dios es perfecto, y el hombre marcha hácia la perfeccion.

La vida de los séres finitos se pasa en el tiempo: de ahí las *edades* y los *grados de cultura*. Estas divisiones de la vida, inherentes al *desenvolvimiento* sucesivo de lo que está envuelto en el estado de posible en la ciencia, no se aplica á lo infinito. Dios no tiene edad, y la Humanidad del universo, que es infinita en su género, es igualmente perfecta en su género en todos los instantes de la duracion. Mas toda vida limitada en el espacio tiene tambien sus límites en el tiempo; la vida de la Humanidad terrestre y la vida de los indivíduos que comprende tienen una y otra su principio, su medio y su fin, y por consiguiente su período de crecimiento y de decrecimiento. Lo mismo sucede con la Tierra, cuya vida corresponde á la de la Humanidad terrestre. La vida actual es una imágen de la division de la vida en los séres finitos. Si la vida del hombre es infinita en el tiempo, debe comprender una infinidad de períodos análogos á la vida presente, de la que cada uno tiene su principio, su medio, su fin, y contiene la realizacion de una parte del destino humano. Bajo este punto de vista, el nacimiento y la muerte se identifican y son á la vez el principio y el fin de dos períodos particulares de la vida sin límites.

No deben confundirse las edades con los grados de cultura. Las primeras marcan los *momentos* sucesivos del desenvolvimiento de la vida, en que las fuerzas y los órganos obran de una manera distinta. Los segundos expresan el *estado de perfeccion*, permanente ó transitorio, que los séres han alcanzado en la vida. Los séres que no se perfeccionan, como las plantas y los animales, quedan siempre en el mismo grado de cultura, aunque traspasen sucesivamente la série de sus edades; las plantas y los animales tienen sin duda perfecciones desiguales y no son colocados al mismo nivel en la escala de la organizacion, pero conservan siempre entre sí la misma distancia: la planta no adquiere funciones de relacion que la aproximen al animal, y el animal no adquiere funciones racionales que lo ale-

jen cada vez más de la planta. Los séres perfectibles como el hombre tienen por el contrario grados progresivos de cultura, así como tienen una série de edades que se suceden. Por un lado el predominio de la sensibilidad, que principia la educacion del hombre, dá lugar á la del entendimiento, hasta que la razon reina á su vez; por otro lado la infancia precede á la juventud, y la juventud anuncia la edad madura. Despues, á causa de la profunda distincion que existe en el hombre entre el espíritu y el cuerpo, las dos séries de edades y grados de cultura pueden desenvolverse de una manera normal ó anormal, en armonía ó en oposicion una con otra. Miéntras que el cuerpo sometido á las leyes fatales de la naturaleza recorre todas sus edades de crecimiento, el espíritu más libre en su marcha se detiene frecuentemente, ya en el primero, ya en el segundo grado de cultura en el curso de la vida actual, y muchas veces tambien prosigue su movimiento ascente, miéntras que el cuerpo declina y marcha hácia la muerte. Los mismos pueblos quedan así estacionarios en la vida.

Busquemos ahora la ley y la significacion de las edades de la vida. La vida reproduce en su evolucion todos los atributos de la esencia, y comprende su organizacion, puesto que expresa la corriente ó manifestacion sucesiva de todo lo que está envuelto en la naturaleza de los séres: la vida está, pues, organizada como la esencia. La organizacion de la vida es la traduccion fiel en el *tiempo* de los principios que presiden á la organizacion de los cuerpos en el *espacio*. Las *leyes de la vida* están conformes con las categorías de la esencia y deben seguirse en el órden mismo de las categorías. ¿Cuáles son estas leyes? Unidad, variedad, armonía; en otros términos, tésis, antítesis y síntesis. La primera propiedad de la esencia, es la *unidad*: el alma es una, el cuerpo es uno, todo organismo es uno: la unidad es tambien la primera ley de la vida. La segunda propiedad de la esencia es la *variedad*: el alma posee una diversidad de facultades, el cuerpo una diversidad de partes, todo organismo una diversidad de órganos: la variedad es tambien la segunda ley de la vida. La tercera propiedad de la esencia es la *armonía*: todo se une á todo, todo se sostiene y se equilibra en el alma, en el cuerpo, en cada organismo: la armonía es tambien la tercera ley de la vida. La armonía es la variedad en la unidad, que acaba la organizacion y no reclama complemento. Tales son las leyes de toda vida: la esencia es, desde luego, poseida en su unidad

indivisa; despues sus diversos elementos se oponen entre sí y se desenvuelven unos despues de otros; en fin, cuando la evolucion es completa, todos los órganos se compensan y se unen en una rica síntesis. Estas leyes sirven de base á la division de las edades y de los ciclos de la vida que determinan su significacion.

Las *leyes* de la vida se aplican de dos maneras al desenvolvimiento de los séres finitos, segun que estos séres son considerados en sí mismos ó en sus relaciones con la realidad una y entera, que es Dios.

En sus *relaciones con Dios*, los séres finitos están desde luego colocados de una manera indivisa en el todo, despues se oponen al todo y adquieren el sentimiento de su propio valor, en fin, se unen al todo, conscientes de sí mismos y del conjunto de las cosas. Esta aplicacion de las leyes de la tésis, la antítesis y la síntesis traspasa los límites de la observacion. Podemos suponer que se verifica en la série de los grandes períodos de la vida sin límites, y creer que la vida infinita se desarrolla por *ciclos*, del que cada uno comprende tres términos sucesivos, tres grandes edades ó tres vidas análogas á la vida actual. En este caso, la vida terrestre del hombre, aunque dividida en edades, cuando se la analiza aisladamente, no seria más que un anillo de un ciclo más extendido, del que otros anillos estarian formados por la vida anterior y por la vida futura. Hallamos sobre la tierra un ejemplo de semejante ciclo en la manera como los séres organizados están colocados con relacion á la Naturaleza. La *planta*, rigurosamente ligada á la Naturaleza, sin conciencia de su propia existencia, vive bajo la ley de la tésis. El *animal*, separado de la Naturaleza, dotado de movimiento voluntario, sacrificándolo todo á su satisfaccion individual, sin conciencia de sus relaciones con el universo, vive bajo la ley de la antítesis ó del antagonismo. El *hombre*, en fin, consciente de sí mismo y de Dios, libre en el seno del mundo, buscando su propio bien en armonía con el bien de todos, vive bajo la ley de la síntesis. Una division semejante se encuentra probablemente en la vida de cada sér, manteniendo enteramente la diferencia de cultura que existe entre los tres reinos de la Naturaleza.

Considerando *la vida en sí misma*, las leyes de la tésis, la antítesis y la síntesis son confirmadas por la experiencia y se prestan á la division metódica de las *edades*. Si se observa la vida de la planta, del animal ó del hombre, la vida del alma ó del cuerpo, se en-

contrará siempre una edad de unidad, una edad de variedad, una edad de armonía en el período ascendente desde el nacimiento hasta la madurez, y las mismas edades se reproducirán despues de una manera inversa en el período decreciente desde la madurez hasta la muerte. En el curso de la vida, cada edad de evolucion tiene su término correspondiente y antitético en su retroceso: la vejez es una contra-juventud, la decrepitud una contra-infancia, como la muerte es un contra-nacimiento. La edad de la *unidad* ó de la tésis es la vida *embrionaria*, la vida uterina, la vida del gérmen ó del *huevo* (*omne vivum ex ovo*), en que la esencia se asienta en su unidad indivisa é indistinta, en que los órganos permanecen aun confundidos entre sí, en que el sér mismo no hace más que *uno* con aquel á que debe la vida y no tiene conciencia de su propia existencia. La individualidad no se manifiesta más que en el nacimiento, y principia por la rotura de las ligaduras que retenian el embrion cautivo y le protegian en el seno de la madre. La edad de la *variedad* ó de la antítesis es el período de *crecimiento*, que comprende la oposicion de la infancia, de la adolescencia y de la juventud: es la edad en que los diversos órganos envueltos en el gérmen se desenvuelven sucesivamente de una manera preponderante, aquí bajo forma de raíz, de tronco, de hojas y de flores, allá bajo forma de corazon, de cerebro, de músculos y de huesos, donde el sér adquiere todas sus fuerzas, entra en lucha con sus semejantes, y toma posesion de sí mismo. La edad de la *armonía* ó de la síntesis es el período de la *madurez*, donde la esencia está plenamente desplegada y equilibrada en todas sus energías, donde el sér perfectamente desarrollado converge con todos sus medios hácia el cumplimiento de su fin y se une á sus semejantes por los lazos del amor. Ante todo, unidad pura, envolvimiento, inconsciencia; despues variedad pura, espansion, crecimiento, antagonismo, arrogancia, conciencia de sí, y en fin, variedad en la unidad, equilibrio, medida, plenitud de la actividad, conciencia de sí y de los demás, tales son los caractéres fundamentales de las tres edades de la vida que la observacion revela en todos los séres animados.

Las tres edades de la vida individual, considerada en sí misma, se aplican tambien á la *humanidad terrestre*. Por esta aplicacion la filosofía de la historia de la humanidad adquiere su verdadera base y toma puesto entre las ciencias. Las fases de la civilizacion no re-

sultan de alguna combinacion entre las ideas de lo finito, de lo infinito y de su relacion, entre las formas de gobierno religioso, aristocrático ó popular, entre los procedimientos teológico, metafísico ó positivista del espíritu; resultan de las leyes mismas de la vida, puesto que son los momentos del desenvolvimiento de la humanidad. No provienen tampoco de la influencia de los climas, del crecimiento de las razas, de las corrientes magnéticas del globo, porque las leyes de la vida son independientes de los medios, y todos los medios que no apuran las condiciones de la vida pueden convenir al desenvolvimiento de las fuerzas humanas. Si el génio no es un producto del terror, sino un producto del Espíritu, con el sello quizá del color local, si los pueblos no son formados por el suelo que ocupan, sino por su constitucion y sus aptitudes naturales, que se armonizan con el suelo, las fases de la civilizacion no tienen otra causa que la vida de la humanidad y no pueden explicarse más que por las leyes de la vida.

La *vida embrionaria* de la humanidad no se halla en los monumentos históricos, sino en las tradiciones concordantes de los pueblos: es la *Edad de oro* de los antiguos ó el *Paraíso terrestre* de los libros sagrados. Los hombres en el Eden vivian íntimamente unidos á Dios, á la Naturaleza, á los espíritus, y no tenian conciencia clara de sí mismos. Soñaban en Dios y se hallaban quizá, merced á los poderosos esfuerzos de la Naturaleza y á la flexibilidad de su propia organizacion, en un estado de hiperestesia, próximo á la doble vista magnética. Obedecian instintivamente las tendencias de su naturaleza sensible y racional, hacian el bien, veian la verdad, sentian lo bello, practicaban la justicia, vivian en paz entre sí, con la inocencia y la ingenuidad de la infancia. Ignoraban el mal y no pecaban. Eran dichosos bajo la proteccion de la Providencia. En esta condicion instituyeron el lenguaje, como el ave hace su canto, sin esfuerzo, sin convencion, como expresion natural del estado de su alma, y anudaron los vínculos del matrimonio y todas las relaciones fundamentales de la vida moral, social y religiosa, reducida á sus elementos más simples. «Apenas salido de las manos del Creador, el hombre tendia á él por todos los vínculos del alma y del cuerpo. El leon naciendo ha marchado al desierto, el águila ha volado sobre la cima del monte, el hombre ha marchado hácia la sociedad, hácia la Humanidad, hácia Dios mismo. Sí, hé aqui el gran nombre

pronunciado, y si no colocais algun instinto divino en el corazon de los pueblos en la cuna, todo permanece inexplicable (1).»

Tal ha debido ser, segun las leyes de la vida, el orígen de la humanidad sobre la tierra. La filosofía de la historia está de acuerdo sobre este punto capital con las tradiciones religiosas de los pueblos. Pero disiente con un número de representantes de la ciencia moderna. Varios pensadores, imbuidos de opiniones materialistas, imaginan que los primeros hombres eran *salvajes*, sin lenguaje, sin culto, sin vínculos sociales, descendientes de los *monos* antropoideos por vía de trasformacion ó de seleccion natural, segun las teorías de Lamark y de Darwin, y han creido hallar la confirmacion de esta hipótesis en los descubrimientos recientes relativos al *hombre fósil*. Todas las investigaciones son bienvenidas para nosotros, y estamos prontos á modificar nuestras convicciones luego que se nos haya demostrado nuestro error. Entretanto no nos dejemos deslumbrar. Los descubrimientos que se alegan un poco prematuramente no establecen más que una cosa hasta aquí; es que el hombre es mucho más antiguo que los historiadores le suponian, segun todas las interpretaciones de la Biblia; no prueban que el hombre sea un mono perfeccionado, puesto que los cuadrumanos conocidos no se perfeccionan y los más inteligentes jamás han hablado ni encendido fuego ni fabricado instrumentos; no prueban más, que los huesos humanos enterrados con los de los grandes mamíferos en los terrenos de la época cuaternaria, pertenecen realmente á las primeras razas que habitaron el globo.

Los geólogos hablan de una edad de piedra, de una edad de bronce, de una edad de hierro, anteriores á los tiempos históricos. Admitimos que los hombres de la primera edad, de los cuales se han hallado algunos restos en Europa, eran salvages ó bárbaros colocados en el más bajo grado de civilizacion; ¿qué resultará? Que los celtas han sido precedidos en nuestras comarcas por una ó varias razas sumergidas en la más profunda miseria moral y material. El hecho es posible, y no tiene nada de admirable para la historia. Juan Reynaud ya proponia hacer retroceder una docena de miles de años el punto de partida de la cronología humana (2). Mas la

(1) E. Quinet, *Le Genie des Religions*, I, cap. 4.
(2) *Terre et Ciel*. II, Las edades; Paris, 1854.

cuestion se reduce á saber si las razas antediluvianas de la edad de piedra se hallaban en la misma condicion que las tribus análogas que subsisten aun en América, Africa y Occeanía. Es generalmente reconocido que los salvajes provienen de un pueblo más antiguo que se disuelve, se degrada y se apaga; que son incapaces de elevarse por sí mismos á un grado superior de cultura, y no se mejoran alguna vez más que al contacto de naciones más adelantadas. Si no quedan siempre huellas de una civilizacion anterior en los territorios ocupados por los salvajes, como sucede en la Australia, está permitido pensar que estos territorios han sido poblados por vía de emigracion lejana, y que los emigrantes han caido rápidamente en la barbarie, precisamente á causa de su aislamiento (1). Un pueblo que se separa de la Humanidad se parece á esos desgraciados que se pierden en un bosque desde su infancia: se debilitan y perecen como una rama desprendida del árbol. No obstante, M. Lubock piensa que la opinion comun no debe ser admitida sin reserva, que si existen muchas naciones que, en otro tiempo progresivas, han cesado de marchar hácia adelante y aun han retrocedido, no es esto una prueba en favor de la teoría de una declinacion general (2). Mas los ejemplos que invoca á título de excepciones, alguna innovacion de un lado, la carencia de monumentos del otro, no son de ningun modo decisivos y encuentran con facilidad su explicacion en las circunstancias locales. Una innovacion parcial es siempre posible en una tribu por la sóla influencia de un jefe, sin que el nivel moral é intelectual del pueblo sea afectado; el capricho de otro jefe basta para restablecer la situacion primera. El hecho es que no hay ningun progreso permanente en los salvajes, sin cambio en sus relaciones con otros pueblos. Existen numerosos matices en el salvajismo, determinados por el carácter de raza y por la naturaleza de los medios, pero la degradacion persiste indefinidamente en la carencia de un apoyo serio y eficaz exterior. La inteligencia que sirve á la satisfaccion de los apetitos sensibles se convierte en astucia, no en ciencia. Sin instruccion no hay progreso.

Ahora si el salvajismo es un estado de *degeneracion* y de esta-

---

(1) A. de Quatrefages, *Unité de l'espèce humaine*, *XXII*, emigraciones.

(2) Sir Joh Lubock, *l'Homme avant l'histoire*, Paris, 1867.

cionarismo, ¿cómo podria ser el punto inicial del *desenvolvimiento* de la Humanidad? ¿Si nuestros primeros padres eran salvajes, de dónde provendria la sublime civilizacion del antiguo Oriente, atestiguada por los monumentos literarios y artísticos de la India, de la Persia, de la Asiria, del Egipto, contemporáneo quizá de las primeras razas que vinieron á perderse en Europa? Y sin la tradicion oriental, ¿cómo darse cuenta de la marcha y progresos de la cultura del espíritu en la Judea, en la Grecia, en Roma y en los pueblos bárbaros de Europa, convertidos á la religion cristiana? ¿Qué seria la causa del monotheismo de las castas letradas y de los libros sagrados del Oriente, entónces que el pueblo no conocia más que el culto sensual de los dioses? Y si de la historia general pasamos á la *filología*, ¿cómo hacer comprender, partiendo del salvajismo, la institucion de la palabra y de la escritura y la perfeccion de las lenguas más antiguas? Estas cuestiones piden un sério exámen, y no deberian perderse de vista por los sábios que buscan el orígen de la Humanidad en un pretendido *estado de naturaleza* y aun en la bestialidad. De Bonald, 1760-1840, apreciaba su importancia cuando oponia la teoría de la revelacion primitiva á la teoría materialista de la invencion del lenguaje (1). El autor no veia más que una hipótesis posible fuera de la institucion divina de la palabra; es la invencion humana del lenguaje hecha palabra por palabra por los prodigios de reflexion en el estado de naturaleza, es decir, en las condiciones del salvajismo. Sus argumentos son invencibles contra esta hipótesis y jamás han sido refutados por los sensualistas, pero carecen de valor contra la creacion espontánea del lenguaje hecho por el hombre íntimamente unido á Dios, y gozando de la integridad de sus facultades racionales (2).

Todo se esplica en la teoría filosófica de las leyes de la vida. La luz del Eden es insensiblemente disipada, cuando la Humanidad ha pasado de la primera edad á la del *desenvolvimiento personal*; pero quedan vestigios en el mundo que han mantenido las tradiciones y guiado las generaciones futuras. La transicion de la vida embrionaria á la vida libre es una *crisis* y una *caida* momentánea para la Humanidad como para el indivíduo. La caida no ha cor-

(1) *Recherches philosoph. sur les premiers objets des connais. morales.*

(2) Renan. *De l'Origine du langage*, Paris, 1858.

rompido la naturaleza humana; era útil y favorable á los progresos ulteriores de los pueblos; pero ha abandonado al hombre á sí mismo, á su propia direccion, le ha obligado á contar en adelante en sus propias fuerzas y á realizar su destino con el sudor de su frente. Habia llegado el momento en que los hombres, adquiriendo gradualmente la conciencia y el sentimiento de sí mismos, de su valor individual, de su actividad voluntaria, de su puesto y de su papel en el conjunto de las cosas, debian desatar los lazos que los unian á Dios, á la Naturaleza y al mundo moral. Desde entónces comienza la era del *mal*, de la duda, de la pasion, de la lucha, consecuencias naturales del orgullo ó de la exaltacion del yo, principio de todos los horrores y de todas las sublimidades de la historia, orígen del homicidio, de la guerra y de la esclavitud, por un lado, condicion de la libertad, de la victoria y del heroismo, por otro. Los conocimientos preciosos que los hombres habian adquirido en su primer estado se conservaron y se desenvolvieron en las *castas* superiores y en los *misterios*, de donde se extendieron poco á poco á las otras clases de la sociedad por medio de las artes, las letras y la poesía. El templo fué el santuario de la ciencia. El sacerdocio en aquellos tiempos remotos ejerció una inmensa y saludable influencia sobre la civilizacion, guardando intactas las grandes nociones de Dios y de la Humanidad, como lo prueba el ejemplo de Moisés, iniciado en la doctrina de los sacerdotes del Egipto; pero al fin sacrificándose al interés de su propia dominacion, quiso, en medio del simbolismo y de la escritura geroglífica, guardar el secreto de su superioridad. Entónces fué cuando la enseñanza exotérica y profana de la *filosofía* reemplazó á la enseñanza exotérica y sagrada de las castas sacerdotales. Alguna vez la filosofía se hace religion á su vez para destruir el espíritu de casta. Apesar de estas tentativas generosas, las sanas nociones se perdieron cada vez más en el espíritu de las masas. En el seno de esta decadencia, los pueblos acosados por la guerra ó conducidos por un impulso secreto, rompieron toda relacion con la madre pátria, se dispersaron sobre la superficie del globo y cayeron en la barbarie esperando la hora de la regeneracion. La historia desde sus orígenes hasta nuestros dias es el cuadro dramático de la vida de la Humanidad durante la segunda edad: drama doloroso, porque se vé allí el mal en todas sus fases, pero tambien drama fortificante, cuando se sabe observar en él la marcha triunfal de la humanidad hácia el cumplimiento de sus gloriosos desti-

nos. El hombre puede abandonar á Dios, pero Dios no abandona al hombre.

Se pueden distinguir tres períodos en la *segunda edad*, en la edad de la variedad ó de la oposicion, que comprende el *crecimiento* de la Humanidad desde la dispersion de los pueblos hasta la madurez futura. Estos tres períodos corresponden á la *infancia*, á la *adolescencia* y á la *juventud* en la vida individual. El primero se extiende á toda la antigüedad oriental, griega y romana; el segundo comienza para el Occidente en Jesús y acaba en el Renacimiento; el tercero comprende los tiempos modernos y no debe terminarse ántes de algunos siglos. El movimiento de la Humanidad se acelera cada vez más, gracias á la difusion creciente de las luces; pero muchas necesidades deben aun satisfacerse, muchas naciones deben volver á la vida para que se pueda esperar una realizacion muy próxima de la armonía sobre la tierra. Durante el primer período, la diversidad de elementos de la naturaleza humana se asienta en todas sus manifestaciones; durante el segundo, todas estas manifestaciones se refieren á la voluntad soberana de Dios, como Sér Supremo y como Providencia; durante el tercero, en fin, los dos primeros puntos de vista se combinan: las diversas manifestaciones de la naturaleza humana son á la vez reconocidas en sí mismas, en su valor propio, y vueltas á Dios, como causa y razon de todo lo que es. Augusto Comte caracteriza de otra suerte estos tres períodos, aplicándoles la «ley de los tres estados» de nuestros conocimientos: la antigüedad expresa el estado teológico: la Edad media, el estado metafísico; los tiempos modernos, el estado positivo. Esta aplicacion, que afirma con la historia y que debe abrazar toda la vida de la Humanidad, no está justificada por ninguna concepcion de las leyes de la vida.

La *antigüedad* representa la *infancia* de la Humanidad: es el primer período de la edad segunda. La mision de la antigüedad no es solamente preparar el cristianismo, sino ante todo desplegar gradualmente todos los fines de la actividad humana, y realizar cada uno de ellos aisladamente, en sí mismo, abstraccion hecha de sus relaciones con los otros, sin consideracion á su rango en el conjunto del destino social. Esta gran época que comprende al Oriente, Grecia y Roma nos ofrece un espécimen interesante de todas las partes de la Naturaleza humana, pero estas partes son cultivadas separadamente y quedan independientes unas de otras; unidas y combi-

nadas entre sí, serian un cuadro completo de la vida humana. La antigüedad es la division del trabajo en mayor escala, es el fraccionamiento del destino del hombre. Todos los pueblos antiguos están *aislados* unos de otros y viven bajo la ley de la *guerra* y de la conquista. Nada de derecho internacional. La fuerza reemplaza al derecho. El vencido está á merced del vencedor y debe creerse dichoso de ser reducido á esclavo. Entre los Estados unos son teocráticos y consagran una nueva division estereotipada en la institucion de las *castas*; otros son militares, comerciantes, agricultores ó industriales. El pequeño pueblo griego se consagra á la cultura de las artes, de las letras y de las ciencias; la nacion romana á la cultura del derecho y de la administracion. A cada uno su suerte, y cada uno á su vez, en tiempo y lugar. Este desenvolvimiento es espontáneo y sale lógicamente de las profundidades de la Naturaleza humana; pero cuando se vé en él la continuacion y cuando se pesan los resultados, se descubre sin esfuerzo la ejecucion de un plan general. No hay en el conjunto de los hechos de la historia ni casualidad, ni fatalidad, sino una evolucion regular, conforme á las leyes de la vida. Estas leyes son divinas, sólo su realizacion está abandonada á las fuerzas humanas.

La religion popular de todo este período es el *politeismo*, que es de nuevo el fraccionamiento de Dios ó la dispersion indefinida de todos los atributos comprendidos en la esencia infinita. El conocimiento de Dios se borraba cada vez más de la memoria de los hombres. Sólo el pueblo judío, bajo la disciplina severa de Moisés, conservaba la verdadera creencia monoteista, y debia trasmitirla á las naciones futuras, que la barbárie habia preservado de la corrupcion moral.—Subsiste aun hoy dia un ejemplar de este primer período de la historia; es la India brahmánica, que el budhismo y la conquista no han logrado vencer (1).

La *Edad media* representa la *adolescencia* de la humanidad, edad intermediaria entre la infancia y la juventud. Este período comienza más pronto en Oriente que en Occidente, á causa de la superioridad de cultura adquirida por algunas razas orientales, pero termina más pronto en Occidente que en Oriente, por consecuencia del desenvolvimiento más rápido de las razas occidentales. La re-

(1) J. J. Altmeyer, *Cours de philosophie de l'histoire*, 1840.

ligion dominante es el *monoteismo*, que nace en la antigüedad, pero que no se organiza hasta la Edad media. La humanidad decaida se levanta, vuelve á hallar lo divino y se une íntimamente á Dios. El paganismo, que no conocia esta union de la personalidad humana con la personalidad divina, merece apénas el título de religion. Dios es ahora concebido como *Sér Supremo*, sobre y fuera del mundo material; es una inteligencia perfecta, que lo sabe todo y lo prevé todo; es una caridad adorable que provee á todo en el presente y en lo venidero; es una voluntad omnipotente que crea todo y dispone todo á su gusto. El universo, que era todo para los antiguos, no es sino nada y polvo delante de Dios; la Naturaleza se borra delante del Espíritu: es menester amar á Dios con toda el alma y renunciar á todo lo demás; es menester *creer* en Dios, porque Dios es lo *sobrenatural*, lo trascendente, lo inaccesible, que tiene la suerte de los mortales en sus manos formidables, como Soberano árbitro de los destinos del mundo; es menester, en fin, imitar á Dios en la vida. Tres grandes religiones con matices y fortunas diversas expresan en la Edad media esta conviccion comun: el *budhismo*, el *cristianismo* y el *mahometismo*, herederos de las tradiciones contemplativas y sintéticas del Oriente, de las tradiciones analíticas y progresivas de la Grecia y de las tradiciones positivistas y conquistadoras de Roma. Los tres cultos revelados son, segun el espíritu general de esta época, las religiones de *sacrificio*, de santificacion y de reconciliacion con Dios: puesto que el órden material del mundo está subordinado á la voluntad del Espíritu omnipotente, el indivíduo debe hacer el sacrificio de su cuerpo, de sus goces y de sus bienes para obtener la gracia y la asistencia de Dios; debe santificarse por la oracion y por las obras siguiendo fielmente la ley de Dios; á este precio puede esperar su salvacion y participar despues de la muerte la felicidad eterna. De ahí el ascetismo, el misticismo, el fanatismo, defectos inherentes á las doctrinas exclusivamente trascendentes y reveladas, donde toda autoridad descansa en la palabra de Dios, interpretada por los Ministros del culto.

La sociedad organizada segun estos principios es el *feudalismo*. Los pueblos unidos entre sí por una misma creencia no están aislados como en la antigüedad, tienen intereses comunes y tienden á agruparse en una unidad más elevada como miembros de un mismo cuerpo. No es el derecho, sino la *fé* quien les une; de ahí las guerras de religion, en que el Occidente se liga contra el Oriente, en

que el cristianismo combate con el Islam, y éste con el mazdeismo y el brahmanismo. En cada pueblo el elemento religioso predomina sobre el elemento civil y político, segun el espíritu de la época: el uno se vacía en la *Iglesia*, el otro en el *Estado*: el Estado es absorbido por la Iglesia. En los musulmanes el poder temporal y el poder espiritual se confunden en la persona del califa, en provecho del despotismo; en Europa los dos poderes se separan y se combaten en provecho de la libertad: es la lucha del Papado y del Imperio. El sacerdocio no forma una casta, sino una clase, que toma por mision educar é instruir á los legos: la enseñanza se hace exotérica, aunque la Iglesia conserva una lengua oficial y sagrada, distinta de la lengua vulgar. La ciencia, el arte y todas las manifestaciones de la vida moral dependen de la teología. Miéntras que el arte clásico cultivaba lo bello en sí mismo y por sí mismo, el arte romántico ó cristiano, como arquitectura, escultura ó pintura, como música ó poesía, es la fiel expresion de un sentimiento religioso: la elevacion mística del espíritu se comunica al corazon. Toda la actividad del hombre está marcada con el sello del *dogma*, porque todos los objetos de la vida se refieren al Sér Supremo y no se comprenden más que en vista de un destino futuro, que es la vision beatífica ó la perfecta union del alma con Dios. Este es el sello particular de la sociedad en la Edad media; á pesar de la anarquía que reina aun en la vida pública, á pesar de los crímenes suscitados por la intolerancia, esta época tiene su unidad y su superioridad relativas. La unidad consiste en la irradiaciou de todas las fuerzas morales hácia un mismo centro, hácia Dios, y el progreso se halla en el carácter religioso de la civilizacion. La Edad media es la escuela de las generaciones modernas. Así el régimen de castas y el patriciado son definitivamente condenados en Oriente como en Occidente: cuando los hombres tienen un mismo orígen y un mismo fin, cuando son iguales delante de Dios y sometidos á la direccion de la Providencia, ¿cómo podrian sufrir las trabas y la tiranía del Estado? Este es el orígen más profundo de la libertad del alma que el Evangelio ha enseñado á los hombres. Jamás los ciudadanos de las repúblicas antiguas habian rechazado la libertad hasta decir á la sociedad: *non possumus*. Además la esclavitud desaparecia gradualmente y daba lugar á la servidumbre.

En cuanto á la forma social, la Iglesia, servida por las circunstancias, se constituye poco á poco en una *monarquía* poderosamen-

te centralizada. Las sociedades civil y política tienden al mismo fin, pero no lo consiguen aún en Europa: es una sábia, pero débil *gerarquía* de clases, con algunas intermediarias entre el señor y el último vasallo. En todo caso la autoridad viene de arriba. El sueño de los grandes Papas era subordinar la autoridad de los Príncipes á su propia autoridad espiritual; este sueño estaba en la situacion, acababa la centralizacion, y relacionaba la más humilde criatura á Dios por una série de grados; pero presentaba todos los peligros de una teocracia oriental, confiriendo al Papa como representante de Dios en la tierra una autoridad sin límites. El sentimiento de la libertad impidió la ejecucion de este plan. La sociedad tiene, pues, dos centros y dos poderes independientes uno de otro, la Iglesia y el Estado, como el universo tiene dos principios exteriores uno á otro, Dios y la materia. Este *dualismo* demuestra que la humanidad en la Edad media no tiene aún conciencia de un verdadero sistema, de una organizacion en que las partes estén directamente ligadas entre sí y cada una al todo. La sociedad no está organizada, sino gerarquizada sobre una doble base. El Estado es una agregacion de indivíduos de condiciones diferentes, sin relacion entre sí, pero sometidos á una direccion superior; como la Naturaleza es una reunion de cuerpos de diversos órdenes sometidos al impulso de Dios. Del mismo modo que el adolescente tiene necesidad de un *mediador* para comunicar con el Sér Supremo en la sociedad religiosa, le falta un mediador para entrar en relacion con el Príncipe y para hacer valer sus derechos en la sociedad civil.

El *Renacimiento y* los tiempos modernos representan la *juventud* de la humanidad, precursora de la edad madura. Es un período de renovacion y de luz despues de la sombría y misteriosa Edad media, en que el hombre se apartaba de la familia, de la sociedad y de la naturaleza para alcanzar la perfeccion del espíritu. Las tinieblas se disipan como por encanto, el cielo se ilumina, el sentido de la vida se revela, se vé con placer que los goces de la *familia* no son tan culpables, que la *sociedad* no es tan perversa, que la *naturaleza* no es tan abominable como se decia en los monasterios, y se vuelve á amar el *mundo* como una obra digna de Dios. La astronomía descubre que la tierra es un planeta, que las estrellas son soles, y anuncia que el universo es infinito como el espacio, como el tiempo. ¡Qué maravillas, qué entusiasmo, qué mudanza en los espíritus y en los corazones! Se contempla la naturaleza en sí misma, en vez

de estudiarla en Aristóteles; se observa todo, los astros, los cuerpos organizados, las fuerzas de la materia, los mismos cadáveres, y en todas partes se hallan de nuevo asuntos de entusiasmo y admiracion. ¡Qué revolucion en todas las *ciencias*! El milagro y lo sobrenatural se alejan á medida que la inteligencia penetra mejor las leyes del mundo. Nada de astrología, nada de alquimia, nada de mágia, nada de nigromancia, sino hechos! Los demonios, los espectros, las causas ocultas se desvanecen á la claridad del dia; no es Satán, es Dios quien está en la naturaleza. El *arte* se anima y se trasforma á su vez. ¡Atrás esas figuras descoloridas y descarnadas que hacen injuria al Creador! La belleza es el brillo de la vida, es un alma sana en un cuerpo sano. Los antiguos habian comprendido bien lo ideal, porque cultivaban el arte en sí mismo y le dejaban su independencia: sigamos el ejemplo de los antiguos. Pero si la Naturaleza es tan bella y el arte tan radiante, si la tierra es un paraiso y no un valle de lágrimas, ¿conviene continuar aún estas prácticas de *maceracion* y de sacrificio de sí mismo? La vida actual ¿debe ser el estudio de la muerte, ó tiene su valor y su dignidad? Sí; la vida tiene su encanto y merece que se la estime; porque Dios es bueno y no impone inútiles sacrificios. Tales son los cantos de alegría que brillan en todas partes en el Renacimiento: es casi una resurreccion de la humanidad.

¿Qué significa este giro en las opiniones, en los sentimientos y en las costumbres? ¿Es un progreso ó un retroceso? ¿Es menester ver en él la voluntad de Dios, ó una astucia del enemigo del género humano? No se sabe. Las conciencias se perturban, porque faltaba entónces toda medida de apreciacion. Unos colocan lo ideal hácia adelante, otros hácia atras. Se forman dos partidos que atraviesan bajo diversos nombres todos los tiempos modernos y no deben cesar sus discordias más que en el umbral de la futura edad de la armonía. El uno es el partido de accion, el *partido liberal* y progresivo; el otro, el partido de la reaccion, el *partido conservador* y tradicional. Este está organizado con inmensos recursos morales y materiales por la *Sociedad de Jesús*; aquel halla su apoyo en las *lógias masónicas*, en la filosofía, en el espíritu público. La lucha es formidable y largo tiempo indecisa. Los jesuitas estiman que todos los medios son buenos para atender al fin, es decir, para sostener el papado y restaurar la Edad media: corrompen la religion y la hacen degenerar en supersticion; pervierten la moralidad por sus máximas sobre

las restricciones mentales, sobre la direccion de intencion, sobre el probabilismo; se captan la confianza de los Gobiernos católicos y hacen decretar las medidas más violentas; explotan la credulidad pública; pero sublevan las almas honradas, y acaban por comprometer la causa del catolicismo y del trono. En todas partes donde se instalan, llegan á ser instrumentos de turbacion y de revoluciones. Es que marchan contra la corriente del siglo; es que nada puede detener el cumplimiento de las leyes de la vida; es que la civilizacion moderna, en fin, es legítima y conforme á los ojos de Dios. ¡Leccion instructiva legada á los hombres de Estado por la filosofía de la historia! ¿Qué es esto sino una revolucion? La sublevacion de la opinion pública contra un poder inepto que cierra el paso al progreso. Dejad á la vida su libre curso; si no, pensad que la accion será igual á la reaccion, que la explosion será tanto más formidable cuanto la compresion haya sido más larga y fuerte.

Segun las leyes de la vida, el Renacimiento es en efecto un paso hácia adelante. Este progreso consiste en *combinar* los principios de los dos períodos precedentes, en unir el espíritu de la antigüedad al espíritu de la Edad media, en completar la *originalidad* de cada manifestacion de la vida, considerada en sí mismo, con su *religiosidad* ó su union directa con Dios. Desenvolver desde luego cada órgano de la vida individual y social en sí mismo y para sí mismo, como en la antigüedad, de manera que se agote la variedad de los elementos de la Naturaleza humana y se obtenga una realizacion cada vez más perfecta y simultánea de todas las partes de nuestro destino, unir despues cada parte á su principio inmediato, al Sér Supremo, como en la Edad media, solicitando ya algunas de las relaciones de las partes entre sí, tal es el carácter complejo y fundamental de la civilizacion moderna. Este es evidentemente el último problema por resolver para acabar la edad de crecimiento de la Humanidad y preparar la armonía de lo venidero. El problema futuro será desenvolver la nocion de Dios como sér uno y entero y deducir de él todo el conjunto de las relaciones que ligan entre sí los órganos del cuerpo social. De esta manera la construccion orgánica de la sociedad será completa, y el ideal de la vida terrestre será alcanzado en los límites de lo posible.

Puesto que la vida moderna desde el Renacimiento es la *síntesis* de la antigüedad y de la Edad media, conviene distinguir en ella dos partes. La primera consiste en estudiar cada fin parcial del hom-

bre *en sí mismo*, teniendo en cuenta las necesidades de la época. A este efecto, se debia comenzar por deshacer la obra de la Edad media, debíase separar de la religion oficial todas las ramas de la actividad humana, que habian florecido bajo su tutela, y cuyo vuelo detenia ahora; debíase, en fin, asegurar la independencia de cada órgano de la vida, *secularizarle*. Este trabajo de emancipacion social debia partir del *Estado*, á fin de que el movimiento pudiese operarse bajo la proteccion del poder público. Por eso la preponderancia pasa de la Iglesia al Estado; pero el Estado no la guardará; quedará solamente, como órgano del derecho, defensor del órden y dispensador de las vías y medios para el cumplimiento del destino de todos. En materia de creencias el Estado no es ateo, es *neutro*: secularizar no es difundir la impiedad, sino neutralizar las instituciones, hacerlas accesibles á todas las opiniones religiosas. La *ciencia* se liga desde luego con el Estado, para combatir la escolástica; despues proclama su independencia y sirve á su vez de punto de apoyo á la trasformacion social. El Estado tenia necesidad de la ciencia, como la ciencia tenia necesidad del Estado, para escapar á las ligaduras del papado. Desde fines de la Edad media, Occam, el franciscano nominalista, tenia el sentimiento profundo de esta solidaridad, cuando decia al emperador Luis de Baviera: «Tú me defendes gladio, ego te defendam calamo.» Es que entónces era necesario sostener el Estado contra las tendencias invasoras de los Gregorios Inocentes y Bonifacios; pero la ciencia no faltará tampoco á su mision cuando el Estado por exceso de centralizacion quiera á su vez invadir el dominio de los demás fines de la vida. La religion se seculariza en la *Reforma* protestante, y llega á ser un simple órgano de la vida social, coordinado á los demás, sometido á la ley comun, teniendo los mismos derechos y los mismos deberes que todos los cuerpos públicos enfrente del Estado. El arte y la industria, la educacion y la *instruccion* siguen cada una á su tiempo el mismo camino: todo se libra de los vínculos de la Iglesia. No obstante, la secularizacion no está acabada en nuestros dias. Hay aun sociedades católicas, hostiles al progreso, en las cuales apenas han penetrado las ideas modernas. Otras han sacudido el yugo de la tradicion desde ayer y marchan resueltamente hácia adelante. Toda esta fase de la civilizacion de nuestra época, en que cada órgano de la sociedad tiende á contituirse libremente sobre su propia base, recuerda el espíritu de la antigüedad pagana; pero hay cierta diferencia en-

tre los dos períodos en que, por un lado, elementos variados de la Naturaleza humana se cultivan aislada y exclusivamente, ya en el régimen de castas, ya en las regiones lejanas, miéntras que por otro, se cultivan simultáneamente en cada comarca bajo la inspiracion de las vocaciones individuales. La vida social ha adquirido por esto una abundancia y un desenvolvimiento desconocidos de los antiguos. Esta diferencia no es la única.

La segunda parte del destino de los tiempos modernos consiste en referir directamente cada manifestacion de la vida á su *principio absoluto*, de donde resultan despues nuevas relaciones entre estas manifestaciones. La investigacion de los principios llega á ser una preocupacion constante del espíritu á partir del Renacimiento. En la Edad media se referia á la voluntad divina, conocida por la revelacion, interpretada por la Iglesia: este argumento respondia á todo, pero no esplicaba nada. ¿Cuál es el principio del mundo, el principio de la ciencia y del arte, el principio del Estado, de la moral y de la industria? La ciencia, despues de haber ensayado muchas hipótesis, afirma que el principio de todas las cosas es Dios. Está de acuerdo en este punto con la conciencia popular, y le sirve de intérprete. De aquí la influencia decisiva de la ciencia en nuestra época y el carácter religioso que conserva la vida moderna, aunque sea dirigida en parte contra la teología de la Edad media. La nocion de Dios como Sér Supremo, como soberano árbitro de la suerte del hombre, queda el principio dominante de toda actividad; pero las nociones de esta nocion se ensanchan, se purifican, se despojan de la alianza impura del fanatismo y de las preocupaciones de la tradicion. La fé ciega se retira cada vez mas delante la razon, y los misterios de las revelaciones históricas delante de las luces directas del Espíritu y de la Naturaleza. Dios es el principio de la ciencia y del arte, como de la religion; es la *causa inmediata* de cada individuo, como la causa del mundo. De donde resulta que la religion no es superior, sino igual á la ciencia y al arte, como espresiones de la misma esencia: basta de *gerarquía* entre los órganos del cuerpo social, basta de poder espiritual superior al poder temporal; *coordinacion* de las funciones públicas bajo la proteccion de la ley. De donde resulta todavía que todos los individuos que descienden directamente de la misma causa, deben ser considerados y tratados como iguales: basta de *intermediaros* entre el hombre y Dios, basta de distincion de órdenes, basta de privilegios, *igualdad* completa. Cada uno es sacerdo-

te y rey en su conciencia, cada uno puede recibir la revelacion divina, cada uno es juez de la manera como debe adorar á Dios. *Libertad* de conciencia, libertad de cultos, tolerancia universal en los límites del derecho; hé aquí los frutos legítimos de la civilizacion moderna. Nacen todos del respeto á la personalidad humana, como teniendo su principio, no en la voluntad de otro ni en las instituciones sociales, sino en la naturaleza misma de Dios. De aquí, en fin, la abolicion del principio de autoridad, en tanto que es esterior ó estraño á la conciencia, esto es la subordinacion de toda autoridad en materia científica, moral ó religiosa á la autoridad soberana de la razon, que ilumina á todo hombre en este mundo, cualesquiera que sean su creencia y su nacionalidad. La razon llega á ser cada dia mas la antorcha, y la sola antorcha de la vida.

A pesar del progreso de la vida religiosa, la nocion teológica de Dios queda inmutable en la conciencia popular. El budhismo, el cristianismo y el mahometismo están siempre presentes y conservan siempre los mismos dogmas. Sin embargo, los espíritus superiores, sobre todo en el dominio de la filosofía, comienzan á elevarse á una doctrina superior, combinando el punto de vista de la *trascendencia* divina con el de la *inmanencia*, ó la nocion de Dios como Sér Supremo con el Sér uno y entero. Algunos queriendo evitar el dualismo de Dios y de la naturaleza, del espíritu y de la materia caen en el *panteismo*. Las mismas innovaciones en el desenvolvimiento de las sectas protestantes. De ámbos lados en el mundo profano y en el mundo religioso, aparece el teismo ó la *religion natural* en los límetes de la razon pura. Saint Simon, Comte y otros, se apresuran á juntar la práctica á la teoría, pero sus cultos no descansan sobre ninguna base científica. El vacío principal de nuestra época es, pues, la teoría de Dios como unidad pura y simple de la esencia, en la cual, bajo la cual, por la cual viven el Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad. Cuando falta la unidad esencial, debe faltar la armonia. De ahí la incoherencia y la *anarquia* que se notan aun en la vida individual y las instituciones sociales.

«Entre el reino extinguido de las creencias ortodoxas y el lento crecimiento de una fé racional, era inevitable que se estableciese una época de *transicion*, mezclada, atormentada, llena de vacilaciones y de fracasos; como todas las épocas críticas, la nuestra está afligida por la duda, por la anarquía de las opiniones, por la debilidad general de los sentimientos y de las concepciones. El siglo tie-

ne dos lados sombríos, ¿quién no ha sentido la inquietud y la humillacion? Pero tiene además grandes aspectos y en sus agitaciones no sé qué vitalidad, indicio de una próxima reorganizacion intelectual y moral (1).

La sociedad civil y política obedece á las mismas influencias reformadoras que la religion. El Estado encuentra su principio inmediato en el derecho y prosigue su realizacion tanto en el interior como en el exterior. De un lado, las naciones se ligan entre sí por tratados sin distincion de cultos, el *derecho internacional* se forma, el equilibrio tiende á establecerse entre los Estados europeos, ó señala proyectos de paz perpétua. El reino de la fuerza se restringe miéntras desaparece. De otro lado, la ley somete á su imperio todos los ciudadanos, sin acepcion de órdenes, de condiciones, ni de creencias: nada de intermediarios entre el gobierno y el pueblo, cada indivíduo tiene derechos que dimanan de su naturaleza; igualdad y libertad para todos. Los *derechos del hombre y del ciudadano* son proclamados solemnemente durante la revolucion francesa. La Constitucion debe servir de garantía al derecho público. Cada ciudadano participa de la soberanía. Todos los poderes emanan de la nacion. Toca al país gobernarse á sí mismo. La oleada de la democracia sube cada vez más, á medida que la instruccion y el bienestar se esparcen en todas las clases. No falta á la sociedad más que una forma orgánica, y á la humanidad la federacion entre los pueblos. Los Estados-Unidos de Europa comienzan á dibujarse.

Queda que trazar la *tercera edad* de la vida de la Humanidad é indicar despues algunos de los signos que anuncian que la Humanidad se acerca á su *madurez*.

«El mundo, ilustrándose, se eleva á la unidad,» ha dicho un poeta. En efecto, la tercera edad de la Humanidad es la de la organizacion y de la armonía, es decir, de la unidad plenamente desenvuelta en todos sus elementos. Llegada á la virilidad, la sociedad será organizada sobre el modelo de la Naturaleza humana, para la satisfaccion completa de todas las tendencias y de todos los fines de la vida en el órden intelectual, moral y físico. Además, cada nacion será miembro de un organismo más vasto, que comprenderá

---

(1) F. Huet, *La Revolution religieusse dans le XIX siècle*, Prefacio.

todos los continentes. El ideal será, pues, realizado tanto como pueda serlo en la tierra. La Humanidad del globo, reducido á la unidad, habrá alcanzado el punto culminante de su destino; este punto, hácia el cual marcha desde su orígen, y al cual, visiblemente se aproxima en cada edad. Ese es el Eden, de donde la Humanidad primitiva ha sido desterrada por su falta, y donde la Humanidad futura debe volver á entrar por su mérito, con la conciencia de su caida y de su redencion. Durante esta larga Odisea, los pueblos se fatigan persiguiendo la felicidad, pero su trabajo ha sido fecundo; han luchado contra el mal, han vencido, han adquirido el conocimiento de su naturaleza y de su mision. La toma de posesion de la tierra prometida, será el instante del reposo, la consagracion de la paz universal, el triunfo definitivo de la razon sobre la pasion, sobre la duda, sobre el crímen, sobre la miseria.

Las condiciones de toda organizacion, que se aplica á una nocion ó á la Humanidad entera, son en número de tres: unidad, variedad y armonía. La sociedad, desde luego, debe ser *una*: un sólo poder, y miéntras sea posible un sólo espíritu, un sólo corazon, un sólo interés, supresion de todas las causas de conflictos entre los hombres por el concurso de la moralidad y de la asociacion, igualdad de todos ante la ley y en la ley, subordinacion de las voluntades individuales al bien de la comunidad, tales son las bases de la unidad social. El representante de esta unidad es el *Estado*, órgano del derecho, encargado de la administracion, de la confeccion y de la ejecucion de la ley. El ideal exige que no haya diferencia entre la *ley* y el *derecho*, entre el estado positivo y el estado natural. El gobierno asegura el reino de la justicia y mantiene el equilibrio entre las diversas ramas de la actividad social. La Constitucion y las leyes orgánicas que conciernen á la sociedad entera, se hacen por vía de representacion central, en medio de delegados de todos los cuerpos sociales. El sufragio universal no ofrece ya peligros.

La sociedad debe despues ser *variada*: tantas asociaciones diferentes como hay fines especiales que alcanzar por el hombre. La *ciencia*, el *arte*, la *religion*, la *moral*, el *derecho*, la *instruccion*, la *industria*, el *comercio* y la *agricultura*, son los órganos que expresan la riqueza y la plenitud de la vida social. Todos estos órganos cuyo desenvolvimiento vemos, ya exclusivo, ya simultáneo, en la historia, deben ser conservados en la época de la armonía: el ideal queda fiel á la tradicion, no la destruye, la completa. «No quite-

mos nada al Espíritu humano, dice V. Hugo; es malo suprimir. Debe reformarse y trasformarse; la grandeza de la democracia, consiste en no negar ni renegar de nada de la Humanidad.»

Cada objeto de la vida pide ser cultivado en sí mismo y para sí mismo, como una parte del bien del hombre; cada uno reclama su propia *organizacion*, sus propias *leyes* ó reglamentos, sus propias *autoridades*. Hay, pues, tantos cuerpos sociales como manifestaciones que distinguir en el destino del hombre. Cada cuerpo es libre en su esfera, y sustraido á toda influencia política ó religiosa. Nada de supremacía en el Estado ó en la Iglesia. El Estado no es toda la sociedad, sino un órgano de la sociedad; es el órgano *central*, que mantiene el órden, pero no dirige el movimiento. La asociacion artística es la sola competente para todo lo que concierne al desenvolvimiento de las artes, la asociacion científica para el progreso de las ciencias, la asociacion pedagógica para el perfeccionamiento de los métodos. Cada asociacion se administra por sí misma y nombra sus funcionarios. El gobierno central no puede intervenir más que para el efecto de proveer á las necesidades de los diversos órganos é impedir que se perjudiquen entre sí. Tales son los límites de la libertad y de la centralizacion. Los derechos del indivíduo son respetados y su vocacion puede manifestarse con facilidad. Cada uno entra en la esfera que conviene á sus gustos, y toma parte en el mayor número posible de trabajos, á fin de efectuar la mayor parte de su destino, no solamente como sabio, como ciudadano ó como industrial, sino como hombre. — Dos de estas esferas solamente están casi organizadas en Europa de una manera independiente, el Estado y la Iglesia; una tercera se organiza en los Estados-Unidos de América, la educacion y la instruccion; las otras no presentan aun más que gérmenes de organizacion.

La sociedad, en fin, debe ser *armónica*. Es un sólo y mismo todo cuyas partes se sostienen mútuamente sobre la base de la distincion y de la union. Nada de antagonismo, nada de contradiccion en la sociedad ideal; la religion no contiene la marcha de la civilizacion, la industria no causa perjuicio á la instruccion ni á la moralidad; todo concurre, todo es solidario, todo es fin y medio para todo en el cuerpo social, como en el cuerpo humano. Todos los órganos de la sociedad, como todos los indivíduos, son á la vez iguales, libres y unidos entre sí. La fé está de acuerdo con la razon, con el derecho, con la utilidad comun. La Iglesia no es absorbida por

el Estado, pero no está tampoco sin relacion con él: la Iglesia confundida con el Estado es el despotismo; la Iglesia separada del Estado es la anarquía; es preciso corregir los excesos uno por otro, uniendo los dos cuerpos por la justicia y distinguiendo su mision especial. El régimen de la separacion, instrumento de manumision en las épocas críticas, es incompatible con una verdadera organizacion. Las relaciones del Estado con las otras ramas de la actividad humana son idénticas á las relaciones armónicas del Estado con la Iglesia (1).

Tal es en sustancia el *ideal* de la sociedad que será realizada en la edad madura de la humanidad. Todas las naciones se organizarán sobre el mismo plan, con las diferencias que toleren el génio particular de los pueblos y la influencia de los medios. La *nacionalidad* es tan digna de respeto como la individualidad: una y otra mezclan con la unidad el principio de originalidad y le impiden degenerar en uniformidad. La humanidad terrestre no forma un sólo Estado, sino un conjunto de Estados distribuidos etnográfica y geográficamente por razas y por comarcas. Todas las *razas* son perfectibles y podrán aspirar un dia al mismo grado de cultura, gracias á la educacion y á la tutela de las naciones más adelantadas. En la armonía de los siglos futuros, los pueblos viven en paz y no se forman más que ejércitos de trabajadores que atacan los desiertos, los pantanos, las montañas, el curso de las aguas, que se aplican á fertilizar el suelo, á embellecer el globo, á templar los climas. Las relaciones internacionales se rigen ahora por el derecho como las relaciones privadas de los ciudadanos. Al régimen de aislamiento sucede el régimen federativo. La *federacion* aplicada en diversos grados á los pueblos y á los continentes, reune en un haz toda la poblacion del globo.

¿Mas este ideal no es una obra de la fantasía, como tantos otros sueños de los utopistas antiguos y modernos? El porvenir decidirá; en todo caso es por una parte, conforme á las leyes de la vida, y por otra, se justifica en parte por la esperiencia, en el sentido de que los *signos del tiempo* anuncian sin ambigüedad cuál es el fin á donde tiende la humanidad.

El ideal de la humanidad, es la perfecta organizacion de la vida

---

(1) H. Ahrens, *Cours de droit naturel.*—P. Duprat, *De l'État.*—A. Darimon, *Principes de l'organisation sociale*, 1849.

individual y social segun la tésis, la antítesis y la síntesis. La ley de la tésis se realiza en su orígen. La ley de la antítesis, atraviesa toda la historia y acaba de realizarse á nuestra vista. El pasado garantiza la exactitud de nuestro análisis. ¿Entónces por qué el porvenir no continuará el plan comenzado ántes de nosotros y proseguido hasta nuestros dias? ¿Por qué la síntesis no tendrá su vez despues de la tésis y de la antítesis? Respecto á eso, ninguna duda séria es posible. ¿Pero la síntesis, está bien concebida? Hasta prueba en contrario, creemos que la concepcion de Krausse es irreprochable en sus elementos generales. La esencia de la humanidad terrestre está, ante todo, manifestada en su *unidad* indivisa; despues es desenvuelta en su *variedad* interior, bajo la forma del contraste: las diversas partes que contiene, han sido sucesivamente poseidas en la antigüedad, relacionadas al Sér Supremo en la Edad media, y en fin, cultivadas en sí mismas y en sus relaciones con el Sér Supremo desde el Renacimienso. Hé aquí lo que hay hecho, y lo que falta que hacer. Queda relacionar toda la variedad á la unidad indivisa, de donde nacerá la *armonía* ó la *union* de todo con todo. La unidad, pura y simple de la esencia, el todo, en el cual se mueve la humanidad, es Dios, como Sér uno y entero ó simplemente como *Sér*. El Sér *Supremo*, es el Sér opuesto al mundo y á la humanidad. La nocion del Sér Supremo, implicando la division de la realidad en superior é inferior, ó la oposicion entre lo natural y lo sobrenatural, pertenece á la época de los contrastes. Debe completarse ahora por la concepcion fundamental del Sér uno y entero. Cuando esta concepcion haya entrado en la conciencia, la humanidad se reconocerá á la vez como no formando más que uno el Sér y como teniendo su vida propia en la vida universal. Desde luego todas las partes del destino humano, podrán igualmente desplegarse en su unidad y en su variedad, conforme á las condiciones y á las relaciones múltiples de la organizacion.

No falta más que un sólo pensamiento en nuestra época para acabar el ideal de la humanidad, es el pensamiento del Sér uno y entero, principio de la ciencia y de la realidad. Concebido el *principio*, la ciencia se deduce de él y se formula en *sistema*, y la ciencia á su vez dá el *ideal*. Todo procede del principio, puesto que el principio es el todo reducido á la unidad. Pero es digno de notarse que este pensamiento que debe coronar el desenvolvimiento de la humanidad en la historia, como corona la cultura del individuo en

la vida, llega á ser precisamente el punto de mira de los sábios de los tiempos modernos. ¿No es ésto un signo de que se aproxima el momento en que el ideal se complete? Bruno, Descartes, Malebranche, Fenelon, Spinoza, Schelling, Hegel, Vacherot, Reynaud, van más allá de la nocion vulgar de un Sér Supremo ó sobrenatural. Algunos se adhieren tan firmemente á la unidad absoluta de la sustancia, que olvidan la personalidad divina y caen en el *panteismo*. El panteismo, es el escollo del pensamiento moderno, porque la unidad de la esencia atrae la atencion y no se desembaraza con claridad de los diversos elementos que se han establecido. Sólo Krausse ha franqueado los límites del panteismo, conciliado la inmanencia con la trascendencia, la infinidad con la personalidad, el Sér uno y entero con el Sér Supremo, y fundado el *panenteismo* como ideal de la razon. La doctrina de la humanidad primitiva, cuando los hombres absorbidos en Dios no tenian aun conciencia de su vida individual, era ciertamente el panteismo; el esfuerzo de las generaciones siguientes se ha fundado sobre la disolucion de esta unidad confusa ó sobre la separacion de los elementos que en él estaban envueltos; el panteismo, durante todo este período no ha sido más que el sueño efímero de algunos pensadores eminentes, que creian que la humanidad estaba á punto de acabar su carrera. Hoy dia, que la unidad renace, el panteismo reaparece con ella, pero no es más que por un tiempo. El objeto del pensamiento, no es restaurar la unidad embrionaria, sino de comprender la unidad orgánica con la variedad de sus determinaciones. El panteismo, expresion de la primera, no es más que una transicion que conduce al panenteismo, expresion de la segunda.

Las *religiones* modernas marchan en el mismo sentido hácia la unidad. La cuestion religiosa está á la órden del dia. El budhismo, el cristianismo y el mahometismo están igualmente trabajados por el espíritu de reforma y deben luchar contra el siglo para conservar el carácter de religiones de autoridad. La razon más exigente combate en todas partes lo sobrenatural y la infalibilidad en las cosas humanas. El cristianismo, más móvil, que los demás cultos, se desembaraza poco á poco de sus tradiciones y se desenvuelve sobre todo de una manera notable en las comuniones protestantes, gracias á la libertad de conciencia. El movimiento religioso en Holanda, Inglaterra, Alemania, Francia, los Estados-Unidos, que terminan en el *protestantismo liberal* y en el unitarismo, es cási una trasfiguracion

de la religion cristiana. «No creemos en lo *sobrenatural*, dice el pastor Bost. Creemos en un Dios distinto del mundo, por que es su autor, pero que le sostiene, le anima y le penetra, en un Dios que es á la vez *trascendente* é *inmanente*. A ménos de caer en el dualismo, es necesario admitir que el Universo entero, leyes y sustancias, son una manifestacion de Dios, que viven de la vida de Dios, de una manera cuyo secreto nos escapa. Creemos desde luego que todo en el mundo está divinamente conducido, lo que no deja ningun lugar á la idea del milagro, puesto que el milagro lo seria Dios, acabándose y corrigiéndose él mismo, haciendo, como se ha dicho, raspaduras en su obra y obrando en un momento dado más divinamente que en otro (1).»

Sobre esta base, la reconciliacion está hecha con el *judaismo*, que no tiene dogmas inaccesibles á la razon y que se desembaraza á su vez de las fórmulas y de las trabas del Talmud (2). La letra mata, el espíritu vivifica; cristianos y judíos están de acuerdo en este punto. El evangelista del espíritu servirá de punto de union entre los dos cultos salidos de Israel. Ambos pueden entonar en coro el verso de San Juan, XVII, 23: «Soy en ellos y vosotros en mí, á fin de que sean consumados en la unidad.» Este gran pensamiento de la unidad divina, que brilla tan vivamente en los más eminentes teólogos *católicos*, bajo la influencia de la filosofía cartesiana, unirá las conciencias religiosas y servirá de principio á la iglesia universal del porvenir. Además hace largo tiempo que Dios no es concebido más que como Sér Supremo, fuera del mundo, y puede prestarle una voluntad arbitraria y tomarle para jefe ó para adversario de una comunion; pero cuando es reconocido en la plenitud de su esencia, toda divergencia debe cesar, porque el todo no puede ser más que uno; uno y el mismo para todos.

El estado de la tierra, los descubrimientos científicos, los progresos de la civilizacion son *signos* de nuestro tiempo. La *Tierra* acaba de constituirse en su armonía, por la formacion sucesiva de las islas de la Polinesia, que liga el antiguo y el nuevo mundo. El desenvolvimiento de la humanidad debe marchar de frente con el desenvolvimiento del globo. Los *pueblos* cooperan á este trabajo de

---

(1) *Le Protestantisme liberal*, París, 1865.

(2) Philippson, *Le Developpement de l'idée religieuse dans le judaïsme, le christianisme et l'islamisme*. París, 1856.

la naturaleza, ocupando los istmos que embarazan la circulacion de un Occéano al otro. Los caminos de hierro, los buques de vapor, los telégrafos eléctricos destruyen los obstáculos del espacio y facilitan las comunicaciones y los cambios de los países y de los continentes entre sí. El hombre, está en todas partes, *en su casa*, y llega á ser verdaderamente el dueño de su globo. Las distancias se borran en el órden del *tiempo*, como en el órden de la extension. El Asia y el Africa se abren á las investigaciones del geógrafo, y las entrañas de la tierra á las investigaciones del geólogo; la humanidad se remonta de edad en edad, hasta los tiempos primitivos; encuentra sus tradiciones y recupera su antígua mansion; vuelve á su primera lengua y lee sus primeras escrituras sagradas. Este momento de la unidad, en que la humanidad aparece en la continuidad de su existencia á través del tiempo y el espacio, es sobremanera solemne. Este es el indicio de la dilatacion integral de los órganos, que anuncia la edad madura. Todos los pueblos antíguos que han brillado en la historia y estaban adormecidos despues de haber terminado su mision, los romanos, los griegos, los egipcios, los persas, los indios, van á renacer unos despues de otros, en el órden inverso de su desaparicion de la escena del mundo, y serán testigos del triunfo de la humanidad.

Otros signos concordantes, se manifiestan en el seno de nuestras sociedades civilizadas. Las *relaciones internacionales*, llegan á ser más fáciles y más conformes á la justicia. Los congresos, se multiplican para prevenir la guerra, para reprimir la violencia, la piratería, la trata de negros; se celebran tratados entre las grandes potencias para tomar en comun la tutela de las naciones más débiles ó ménos adelantadas; se abren negociaciones para suprimir en todas partes las aduanas, los pasaportes, todo lo que contiene la circulacion de los productos y de las personas, y aun para establecer un sistema uniforme de monedas, pesos y medidas. Además, se manifiestan ya algunas tendencias federativas entre los pueblos de una misma raza. Sin duda falta algo, pero lo que está hecho acusa bastante lo que se hará, y basta para inspirar confianza á los espíritus más circunspectos. El progreso, es cierto, y se hace en la vía de lo ideal. Grandes males afligirán aun á la humanidad, pero no tendrán, ni la misma intensidad, ni la misma duracion que los males anteriores. Lo que prueba el respeto creciente de la vida, de la dignidad y de los derechos del hombre como tal, es la multi-

plicacion y mejora de las escuelas, es la reforma del sistema penitenciario, es la abolicion próxima de la pena de muerte, decretada ya por algunos Estados de la América del Sur.

El *socialismo* á su vez es un presagio no equívoco. No en vano tantas escuelas reformadoras han surgido en nuestros dias en todos los países civilizados. Citemos tan sólo los nombres más célebres, Roberto Owen, Saint Simon, Cárlos Fourier. La atencion benévola del público, detenida durante algun tiempo en estos autores, prueba que la mejora de las condiciones sociales se siente como una necesidad de la época. El remedio era insuficiente porque el mal no estaba claramente definido, ó porque el plan de una sociedad perfecta estaba mal dirigido; pero la publicidad misma dada al mal y al remedio era el síntoma de un estado anormal. Owen se aplica á satisfacer las necesidades de la vida material; Fourier tiene en cuenta además las necesidades de la vida afectiva, y Saint Simon las necesidades de la vida religiosa. Los tres han descubierto una faz de la cuestion social, insistiendo particularmente sobre la organizacion del trabajo industrial y agrícola, pero los tres tambien, privados del conocimiento filosófico de la naturaleza humana, no han presentado más que soluciones exclusivas, mezcladas con algunas consideraciones ingeniosas. Si estas diversas escuelas han caido en el descrédito, despues de algunos años de éxito, el juicio de la opinion pública no ha condenado la causa que defendian, sino la manera como comprendian el ideal de la sociedad. Una multitud de espíritus maduros por el estudio han reconocido que las teorías preconizadas eran prematuras é incompletas; otros, abandonando la especulacion por la práctica, han procurado suavizar la condicion de las clases obreras en una série de instituciones de produccion, de consumo, de crédito y de prevision. Nada más útil. Las *asociaciones cooperativas* son un reactivo poderoso contra el individualismo en materia de industria, y forman una laudable transicion entre el estado presente y la organizacion futura de la sociedad. La asociacion salvará al mundo; la política debe secundarla en todas sus aplicaciones bienhechoras. Mas la cuestion del ideal queda entera; la sociedad no es solamente una asociacion de capitales y de trabajadores, es una asociacion de todas las fuerzas morales y físicas de la humanidad.

Comte ha comprendido esta situacion. El *positivismo* es á la vez una teoría y una práctica, un sistema intelectual y una religion, un

código de deberes y una organizacion social. Responde bajo este aspecto á la necesidad de universalidad del espíritu moderno. Por otro lado, expresa fielmente una de las tendencias de nuestra época, la tendencia hácia la emancipacion completa de las conciencias por la abolicion de toda autoridad exterior y sobrenatural. Representa la insurreccion de las ciencias contra la filosofía, la insurreccion de la materia contra el espíritu, la insurreccion del hombre contra Dios. Negacion de Dios, negacion del alma, negacion de todo principio absoluto, exaltacion de los fenómenos; es imposible que la libertad de pensar, la anarquía de las inteligencias y la disolucion de la realidad vayan más allá. Toda síntesis está destruida, todo hay que rehacerlo. Eso es lo que falta en la edad de la humanidad, en que la razon gobierna y no reconoce más que lo que es racional. La doctrina de Comte tiene, pues, su justificacion como crítica. Mas el espíritu no puede contentarse con la negacion, ni la ciencia con el análisis. Comte lo ha comprendido. Lo que desgraciadamente no ha comprendido son las condiciones de la ciencia, las exigencias de un sistema, las garantías de la autoridad, las leyes de la organizacion. El positivismo no es el ideal de la humanidad, sino la carga de el ideal. Los positivistas lo han reconocido ellos mismos abandonando la parte práctica del sistema.

En fin, la aparicion de la *filosofía de la historia* en los tiempos modernos es un indicio significativo de la situacion. Esto es lo que resulta de las relaciones de esta ciencia con todo el organismo científico. Como ciencia intermediaria, aplicando los principios á los hechos y juzgando la realidad segun el ideal, la filosofía de la historia no podia tener orígen más que despues de un desenvolvimiento bastante completo de los estudios históricos y de los estudios filosóficos. Su institucion es, pues, una prueba de que la organizacion de la ciencia comienza á perfeccionarse bajo el doble punto de vista de las leyes y de los fenómenos. Llegamos despues de tanta evolucion al momento en que el sistema de la ciencia se acaba. La conclusion de la ciencia supone que la vida de la Humanidad está bastante adelantada para formar un todo, objeto de la historia, y para ser apreciado por la filosofía. Un pueblo en su cuna no tiene historia ni conoce su mision; la historia no aparece hasta la época en que la nacion se aproxima al punto culminante de su carrera, y la historia es entónces una imágen de la conciencia nacional, un espejo que refleja fielmente la vida pública y la entrega al juicio de

los contemporáneos y de las generaciones futuras. Lo mismo viene á ser la historia universal, con relacion á la Humanidad. En la filosofía de la historia la Humanidad se recoge, contempla la série de sus manifestaciones pasadas, reconoce el estado de su desenvolvimiento actual, entreve su destino futuro, en una palabra, adquiere la conciencia y el sentimiento de sí misma. Cuando esta intimidad sea completa, la Humanidad habrá entrado en la edad de la madurez.

CAPÍTULO V.

CONDICIONES DE LA FILOSOFÍA.

La filosofía como ciencia es semejante á la ciencia entera, de que forma parte. Las condiciones que debe llenar son, pues, las de la *ciencia* en general: condiciones materiales, condiciones formales y condiciones instrumentales. Los conocimientos eternos y absolutos deben ser verdaderos y ciertos, como los conocimientos empíricos, y los principios deben formar un todo, un conjunto metódico y sistemático, como los hechos.

La posibilidad de la filosofía, como sistema de verdades principios, se resume en la determinacion del *punto de partida*, que nos dá entrada en la ciencia y resuelve analíticamente la cuestion de la verdad y de la certeza, y en la existencia incontestable del *principio* infinito y absoluto, que decide la cuestion del sistema y permite demostrar todos los principios subordinados. El método no tiene necesidad de ser señalado.

Examinemos de nuevo estos dos puntos, que interesan especialmente á la filosofía, y si no podemos aun en esta Introduccion buscar una solucion directa, descartemos al ménos algunos errores y algunas hipótesis contrarias, precisando mejor las condiciones del problema.

I.

PUNTO DE PARTIDA DE LA CIENCIA.

La necesidad de un punto de partida resulta de las dificultades inherentes al problema de la *verdad* y de la *certeza*. Nada más sencillo que definir lo verdadero: es la conformidad del pensamiento con su objeto. Mas ¿cómo saber si el objeto es en sí mismo tal como nosotros lo concebimos? La comprobacion parece imposible, porque no podemos comprender el objeto más que por el pensamiento, y porque seria preciso asegurarse si fuera de nuestro pensamiento es tal como lo pensamos. De ahí todas las dudas que surjen respecto al *valor objetivo* de nuestra inteligencia. Podemos siempre pregun-

tarnos en todos los dominios del saber, si el pensamiento es adecuado al objeto. La conciencia de esta dificultad ha obligado á los filósofos á buscar una primera verdad que fuese superior á la oposicion del sugeto y el objeto, y que escapase así de todas las objeciones. El *escepticismo* ha prestado á la ciencia el inmenso servicio de obligarla á consolidar su base y á sobreseer á toda afirmacion ántes de haber descubierto un punto de partida incontestable. Así los sofistas de Grecia provocaron la reforma de Sócrates; el dogmatismo de la Edad media, la revolucion de Descartes; la metafísica prematura de Leibnitz, el criticismo de Kant, y la nueva filosofía de Schelling y de Hegel, el método severo de Krausse.

La existencia del punto de partida de la ciencia está aun indecisa para nosotros en este momento; pero sus *condiciones* y su posicion pueden fijarse con certeza:

1.° El punto de partida debe ser *cierto*, puesto que es el principio de la ciencia, y la ciencia excluye toda afirmacion errónea ó dudosa. Si fuera pura hipótesis, la ciencia estaria manca desde su orígen.

2.° El punto de partida debe ser *inmediato*, puesto que es la primera verdad reconocida como legítima. Es preciso, pues, que sea evidente en sí mismo, sin otro exámen; es preciso, en otros términos, que sea objeto de una *intuicion* directa de la razon, y no la conclusion de una demostracion ó de un raciocinio. Si resultase, á título de consecuencia, una verdad más elevada y no ménos cierta, esta verdad superior seria el punto inicial de la ciencia.

3.° El punto de partida debe ser *universal*, ya que está destinado á poner fin á toda duda racional. Es preciso, pues, que exista para todos y que pueda ser reconocido por todos, escépticos ó dogmáticos, á fin de que sea para cada uno el principio de su ciencia. Si fuera una verdad particular que no pudiese ser probada más que por algunos espíritus, la ciencia no existiria más que para ellos y seria discutible á los ojos de los demás.

¿Dónde buscarémos esta verdad inmediata y universalmente cierta? ¿Será en nosotros ó fuera de nosotros; será un *conocimiento inmanente* ó *transcendente*?.... Si era transcendente, quedaria el mismo expuesto á todas las objeciones que está llamado á resolver. ¿Cómo podemos conocer con certeza las sustancias extrañas al *yo*, sin que tengamos como garantía una medida comun entre nuestro pensamiento y la realidad exterior? Discutamos, por lo demás, las

diversas hipótesis que son posibles. Admitimos fuera del yo los espíritus, los cuerpos, y sobre todo lo limitado el Sér infinito y absoluto. Si pues el punto de partida fuera una verdad trascendente, consistiria ya en la afirmacion del mundo físico, ya en la afirmacion del mundo espiritual ó de nuestros semejantes, considerados como espíritus, ya en la afirmacion de Dios. Pues ninguna de estas hipótesis resiste al exámen.

La existencia del *mundo exterior* tiene por adversarios á los idealistas, que la niegan, y los escépticos, que dudan de ella: no es, pues, inmediata y universalmente cierta. No conocemos los cuerpos en efecto más que por un intermediario, por medio de nuestros *sentidos*, por medio del sistema nervioso, por medio del cuerpo. El espíritu es el sugeto del conocimiento, y el espíritu no está directamente unido á los objetos externos. No tenemos conciencia de lo que pasa fuera como la tenemos de lo que pasa dentro de nosotros. Con los ojos abiertos ó cerrados, sabemos siempre lo que pensamos, lo que experimentamos, lo que queremos; pero si cerramos los ojos, no percibimos la luz ni los colores. Las relaciones del espíritu con el mundo exterior son, pues, enteramente indirectas ó mediatas. Entre el sugeto y el objeto del conocimiento se hallan nuestros órganos, y el objeto no llega á la conciencia más que afectando nuestra sensibilidad; esta impresion ó esta *sensacion* advierte al alma de la presencia de un cuerpo extraño, y es, propiamente hablando, el objeto directo del pensamiento en nuestras relaciones con las obras de la naturaleza. No percibimos las cosas sensibles más que por nuestros órganos y en nuestros órganos, en tanto que alteran nuestro sistema nervioso y modifican el estado de nuestros nervios. La vivacidad y la cualidad de nuestras sensaciones sirven de base al juicio que fundamos sobre los objetos exteriores, y cada uno sabe á cuántas ilusiones y errores estamos expuestos juzgando las distancias, las formas y las propiedades de los cuerpos reveladas por nuestros sentidos. La sensacion, intermediaria entre el pensamiento y su objeto, nos impide comprender directamente la esencia propia de los cuerpos; ¿no tiene tambien por efecto falsear nuestras percepciones, afear ó desfigurar las cosas, hacernos tomar apariencias por realidades? Con otros sentidos, conoceriamos de otra manera la materia; ¿qué es lo que prueba que con el auxilio de nuestros sentidos actuales la comprendemos tal como es?

Puede, pues, preguntarse sériamente si el mundo exterior es

conforme á nuestras representaciones, y aun si existe en realidad; si no es, como el sueño, una creacion de nuestra imaginacion, más bien que una creacion de Dios subsistiendo en el espacio. No bastaria decir que la negacion de la existencia objetiva de la naturaleza trastorna el sentido comun; porque esta proposicion seria contestada por los idealistas y por los escépticos; y por otra parte, el sentido comun ¿tiene derecho á mezclarse en un debate científico? Lo cierto es que esta existencia, por aquello sólo de que no es objeto de una percepcion inmediata de la conciencia, no puede establecerse más que por un raciocinio que pasa de la sensacion á una causa y del fenómeno á una sustancia; pues este raciocinio, apoyado en los principios racionales, suscita todo el problema de la legitimidad de nuestros conocimientos. No es al principio de la ciencia, cuando este problema puede resolverse.

La existencia de un *mundo espiritual*, al cual pertenecen nuestros *semejantes* á título de séres racionales, tiene por contradictores los materialistas y los escépticos, quienes le rechazan ó prescinden de él: no es, pues, tampoco cierto de una manera inmediata y universal; en otros términos, no realiza las condiciones del punto de partida de la ciencia. En efecto, estamos inmediatamente en relacion con los espíritus. Nuestras relaciones con nuestros semejantes, como séres espirituales, son enteramente indirectas, al ménos en nuestra condicion presente y en nuestra situacion normal. Nosotros no leemos en la conciencia de otro como leemos en la propia; sinó, el *lenguaje* seria inútil. Los pensamientos, los sentimientos, los deseos, las intenciones y los proyectos de otro son absolutamente impenetrables para nosotros todo el tiempo que tarden en manifestarse exteriormente por algun signo, ya en la actitud ó en los movimientos del cuerpo, ya en la palabra ó en la escritura. El lenguaje es quien sirve de instrumento de comunicacion entre nuestro pensamiento y el pensamiento de otro; la palabra es el vínculo social por excelencia. El lenguaje es un organismo de *signos*, un sistema de cosas sensibles, figuras ó sonidos, que expresan los actos de la vida espiritual y que se dirigen á nuestros sentidos. El conocimiento de nuestros semejantes como espíritus es, pues, doblemente mediato. Desde luego debemos hacer uso de nuestros sentidos, como en la percepcion de los fenómenos de la naturaleza; despues debemos penetrar más allá de estos fenómenos y comprender el alma que los gobierna y que escapa á nuestros sentidos. Los modos de

nuestra sensibilidad se refieren á los cuerpos, á los agentes físicos, jamás á los pensamientos ni á los agentes espirituales. Dos pantallas se interponen así entre nuestro entendimiento, como sugeto, y los séres racionales, como objeto del conocimiento, es á saber, los sentidos, que están en nosotros, y los cuerpos, que están en los demás; á través de nuestro cuerpo, con ayuda de nuestros sentidos, percibimos todos los cuerpos, incluso los de nuestros semejantes, y al través de estos cuerpos alcanzamos juiciosamente las almas.

Además, las dudas que se han emitido con motivo de la existencia del mundo corporal recaen con más fuerza sobre la existencia del mundo espiritual. ¿Hay realmente espíritus? Los séres á los cuales se dá este nombre, ¿no son simplemente manifestaciones sutiles de la materia organizada? Hé aquí la cuestion del materialismo que reclama nuestra atencion y que nos prohibe avanzar ántes de haberla resuelto. ¿Las almas no serán creacion de nuestra imaginacion? ¿La poesía no dá orígen á todo un mundo de hadas, génios, héroes, que no existen mas que en nosotros como productos de nuestro sueño? Hé aquí el idealismo que aparece como un espectro y que exige á su vez una solucion, ántes que afirmemos un mundo espiritual. En esta situacion, ¿no vale más detenerse provisionalmente en la duda y buscar alguna verdad ménos contestable? Lo cierto es que no podemos pronunciarnos sobre la existencia espiritual de nuestros semejantes, sino despues de haber adquirido conciencia de nuestra propia espiritualidad. No conocemos á los demás sino por *analogía* con nosotros mismos. Cuando sabemos que somos un espíritu unido á un cuerpo, capaz de manifestar exteriormente por signos lo que piensa y lo que quiere; cuando vemos despues otros cuerpos constituidos como el nuestro, dotados de la facultad del lenguaje, podemos concluir de la similitud de efectos la similitud de causas: un cuerpo organizado análogo á otro debe estar unido á un alma racional; los llantos, las risas, los acentos de la voz tienen la misma significacion en los demás que en nosotros y denotan la misma actividad espiritual; un lenguaje comun supone facultades comunes. Este conocimiento inductivo exige el conocimiento prévio de sí mismo, y prueba suficientemente que no principiamos en la ciencia afirmando la existencia de nuestros semejantes.

La existencia de *Dios*, en fin, es disputada por los ateos, que la niegan, y por los escépticos, que no quieren ni admitirla ni recha-

zarla: no es, pues, tampoco universalmente cierta, como conviene al punto de partida de la ciencia. Realiza, es verdad, una condicion: es el objeto de una *intuicion* inmediata del espíritu, excluye todo intermediario entre el pensamiento y Dios; pero la afirmacion de Dios no es la primera que emana de la razon, no es el hecho primitivo de la conciencia. Hay lugar de distinguir bajo este punto de vista entre el órden *lógico* y el órden *cronológico* de nuestros conocimientos: el pensamiento de Dios es inmediato bajo la primera relacion, no lo es bajo la segunda; en otros términos, llega á ser inmediato despues de una preparacion suficiente, despues de un ejercicio conveniente de nuestras fuerzas intelectuales. Está la idea de Dios como la de lo infinito: claro es que entre lo infinito y nosotros no existe punto intermediario, puesto que lo infinito envuelve todo lo que es finito, por consiguiente tambien nuestra alma; pero no es ménos evidente que lo infinito no es precisamente el primer objeto que ocupa nuestra inteligencia. Así es como Dios está presente en nuestra alma de una manera directa, sin que tengamos claramente conciencia desde el orígen. La religion se funda sobre esta relacion íntima entre el hombre y Dios, aunque las iglesias no hayan siempre respetado el carácter personal del vínculo religioso, y el sacerdocio haya reclamado en la Edad media el privilegio de servir de mediador entre Dios y la humanidad.

Mas si la afirmacion de Dios es inmediata, no es universalmente admitida como cierta. Ese es sin contradiccion el problema más delicado que presenta la filosofía. Un gran número de pensadores eminentes ha buscado pruebas en favor de la existencia de Dios y no han probado más que una cosa, esto es, que no tenian una nocion exacta del objeto en discusion: el principio absoluto de la demostracion no se demuestra. Otros han negado toda causa primera y abandonado el mundo á la ventura. Otros aun, encerrándose en los límites de la crítica, á ejemplo de Kant, viven en la duda y han pretendido que esta duda es la condicion necesaria de la razon pura. Esto basta. Un análisis profundo de las facultades del espíritu, de su valor y de su alcance, es indispensable para conducirnos científicamente en presencia de Dios. No es ese punto el punto de partida, sino más bien el término ó fin último del pensamiento.

Si el punto de partida de la ciencia no es el conocimiento de Dios, es ménos aun una ú otra de las consecuencias que se pueden deducir del principio, bien ó mal comprendido. La más grave de

estas consecuencias es la *revelacion* divina. Un gran número de autores creen poder apoyarse en la revelacion, como verdad inmediata, universal y cierta, de donde procede toda nuestra ciencia. La revelacion nace entónces del cuadro de la teología dogmática y viene á colocarse en el terreno de la ciencia, donde se ofrece á la discusion. ¿Es una verdad inmediata? No, puesto que supone enteramente al ménos los dos términos, cuya relacion expresa Dios y el hombre. ¿Es universal? No, porque está disputada por la mayor parte de los racionalistas. ¿Es cierta? No lo es para los escépticos, ni para los espíritus severos que, despues de haber reconocido la existencia de Dios, dudan aun, ya de la realidad, ya de la posibilidad de una comunicacion divina. Se abusa evidentemente de la revelacion, puesto que se invoca por los fanáticos como por los creyentes. ¿Se trata de una revelacion *permanente* de Dios á la razon humana ó de una revelacion *histórica*, hecha al fundador de tal ó cual religion, en tal ó cual época determinada? La una y la otra son objeto de debates alguna vez irritantes.

Una revelacion filosófica se confunde con la luz de la *razon*, que ilumina á todo hombre que viene á este mundo. Una revelacion histórica es un artículo de *fé*, admitido por los fieles, rechazado por los demás: como tal no puede ser ni el fundamento, ni el punto de partida de la ciencia. La historia en efecto hace mencion de algunas revelaciones de este género, que se contradicen en los puntos esenciales. Mas entónces caemos en el dilema de la fé ó la razon. ¿Cuál es la autoridad encargada de conocer el valor relativo de los dogmas revelados? Si es la fé, todos los cultos tienen los mismos títulos á la confianza; si es la razon, la revelacion debe ser discutida ántes de admitirse. Leibnitz, Lessing, Kant, los unitarios y los protestantes liberales subordinan la revelacion á la razon; otros teólogos toman el partido contrario, á riesgo de no tener otra medida de la verdad que la fé ciega. De Bonald vá más léjos. Propone sériamente tomar por punto de partida «el don primitivo y necesario del lenguaje, hecho por Dios al género humano.» Seria supérfluo demostrar que la *revelacion primitiva* no es una verdad inmediata, universal y cierta. Otros católicos la representan como un error condenado por la fé.

El punto de partida de la ciencia, no es pues, una verdad trascendente, puesto que no se halla ni en Dios, ni en el mundo espiritual, ni en la Naturaleza. Desde entónces debe estar en nosotros, en

el *yo*, si existe, Ese es en efecto el que se ha buscado, despues que se ocupan científicamente de la cuestion de la verdad y de la certeza. Las raíces de la ciencia están en la intimidad del Espíritu ó en la conciencia individual. San Agustin decia ya, obedeciendo al movimiento socrático: «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas.» La psicología determinará este punto; y demostrará bajo qué forma se manifiesta el hecho primitivo de la conciencia.

II.

EL PRINCIPIO DE LA CIENCIA.

No hay ciencia sin principio. El principio de todo lo que existe, ya en pensamiento, ya en realidad, es el sér infinito y absoluto. Toda la filosofía está fundada en *Dios*, y nada puede sin Dios. Si Dios es una vana ilusion de la razon, una idea sin objeto, la ciencia carece de unidad, y la filosofía como ciencia de los principios es imposible.

Hemos adquirido un concepto preciso de Dios, estudiando los objetos del pensamiento. Concebimos á Dios como el Sér, el sér puro y simple, el sér uno y entero, que es todo y contiene en sí todo lo que está determinado. ¿Mas esta nocion tiene un valor objetivo? ¿Dios existe realmente, y su naturaleza corresponde á nuestra concepcion? Hé aquí lo que seria preciso resolver, para que la filosofía descansase sobre un principio exacto y cierto. La nocion de Dios está dilucidada, pero la *existencia* de Dios es aun una hipótesis para nosotros: una nocion es mucho para resolver el problema, pero no es todo, porque tenemos además las nociones de séres imaginarios. ¿La existencia conviene al objeto de la nocion «Dios?» ¿Qué es la existencia? ¿Es una sustancia ó una propiedad, una propiedad formal ó fundamental, finita ó infinita, subjetiva ú objetiva? Lo ignoramos todavía, y desde luego no podemos pronunciarnos con conocimiento de causa sobre la existencia de Dios.

El teismo, es verdad, parece suficientemente justificado por todas las consideraciones que preceden. ¿El mundo no exige una *causa*, y si el efecto existe, cómo no existiria la causa? ¿No hemos determinado rigurosamente las condiciones de la *ciencia*, y puede suponerse sériamente que la ciencia sea inaccesible al Espíritu hu-

mano, cuando sus condiciones se presentan tan claramente al pensamiento? Cuando la idea de Dios como *principio* de todas las cosas se impone á la razon, ¿sentar la cuestion de su valor objetivo, no es resolverla? Que se dude de la existencia de una divinidad fantástica, que se siente en el Empíreo, esto se concibe, ¿pero puede uno racionalmente dudar del sér de toda realidad, que llena el mundo con su presencia? En fin, si Dios es una *hipótesis*, ¿esta hipótesis, que es única, no equivale á la certeza? .....Todo esto es posible, pero debe discutirse ántes de aceptarse. La filosofía como ciencia excluye toda hipótesis, por más plausible que sea. Si Dios pasase en la ciencia á título de hipótesis, la filosofía, vacilando sobre su base, estaria expuesta á una ruina inevitable en todas sus dependencias. Un Espíritu severo no se rinde más que á una evidencia irresistible, temiendo ser engañado ó por alguna preocupacion de educacion ó por alguna fascinacion de la razon. La cuestion de la existencia de Dios, debe, pues, profundizarse en todos sus elementos, á fin de que no quede respecto á esto ni error ni duda en el Espíritu. Lo que justifica esta prescripcion, son las falsas nociones que se han formado de Dios, como lo prueba la historia.

Resolver el problema de la existencia de Dios es el objeto de la filosofía. En esta Introduccion debemos limitarnos á descartar los errores profesados sobre la manera de comprender el principio, á fin de preparar la solucion del problema. Unos afirman que el principio es incomprensible; otros reconocen su existencia y la conciben bajo la forma, sea de una idea supra-sensible, sea de una proposicion fundamental, sea de una conclusion sacada de una série de raciocinios. Examinemos estos diversos puntos.

El principio de la ciencia es la *razon* de todo lo que es; esta razon debe ser una, infinita, absoluta, puesto que está destinada á suministrar la esplicacion de todo lo que conocemos y de todo lo que existe, por consiguiente tambien del pensamiento de lo infinito y de lo absoluto que está en nosotros: esta razon de todas las cosas se llama *Dios*. Pero Dios, se dice, es *incomprensible* para nosotros, Dios es el objeto de la fé, no de la inteligencia, y la especulacion pura, léjos de engendrar una conviccion religiosa, viene á parar en el ateismo. Tal es el sentimiento de gran número de teólogos y filósofos. A esta objecion es fácil la respuesta. La *fé* no podria comprender lo que el pensamiento no comprende, si nó, habria contradiccion en el espíritu humano y no tendriamos ninguna medida de

lo creible y de lo increible. El objeto del pensamiento puede ser poco conocido ó mal conocido, pero no es incomprensible. Todo lo que ha recibido un *nombre*, es accesible al pensamiento humano. ¿De dónde vendria el término «Dios» en todas las lenguas antiguas y modernas, si los hombres no hubieran jamás pensado más que en el mundo? ¿Es que el conocimiento de Dios no se enseña en los libros y en los catecismos, en nombre de la razon y de la fé? Que hay errores en estos tratados, es evidente, pero los errores son individuales. La ciencia de Dios progresa como todas las ciencias, y el progreso borra los errores. Para sostener la incomprensibilidad de Dios, es menester motivos y motivos generales que se apliquen no á algunos espíritus, sino á todos. ¿Dónde están estos motivos? ¿Se dirá que Dios no puede ser comprendido, porque es el Sér infinito y nosotros somos séres limitados? Mas los que hablan así, conocen lo infinito y se dan cuenta exactamente de sus relaciones con lo finito. Solamente se engañan, si se figuran que el conocimiento exige que el objeto sea *contenido* en el sugeto. Para que haya conocimiento, es preciso que el sugeto esté *unido* al objeto, nada más, y nádie afirmará que la union sea imposible entre lo finito y lo infinito. Sin duda no podemos agotar lo infinito ó conocerle *á fondo*, como Dios le conoce; pero nuestros conocimientos no deben ser absolutamente completos para ser verdaderos; si nó, no poseeriamos ninguna verdad, porque nos es imposible determinar nada en sus relaciones con todo lo que es. Todo está en relacion con todo en el organismo universal. La mayor parte de estas relaciones nos escapan, pero nos serán manifestadas sucesivamente; ¿es esta una razon para que ignoremos las que están actualmente á nuestro alcance? No conocemos tampoco todas las líneas curvas; ¿es esto decir que nada sabemos de ellas? Así es como comprendemos á Dios: concebimos sus atributos principales y sus relaciones fundamentales con el mundo; sabemos lo que es indispensable para las necesidades de la ciencia y para los intereses de la vida moral; lo demás vendrá en tiempo y lugar. ¿Qué llegaría á ser la perfectibilidad del alma, si lo supiésemos todo á la vez? Lo que es verdad, es que no podemos representarnos á Dios en la *imaginacion*, que Dios no es objeto de una intuicion sensible. Mas á este respecto la tésis de la incomprensibilidad de Dios rueda sobre un equívoco. El espíritu tiene dos facultades intuitivas, la imaginacion para las cosas finitas, la razon para lo infinito. La imaginacion que dá un cuerpo á nuestros pen-

samientos, se extravía en presencia de lo infinito, porque es imposible prestar una forma á lo ilimitado: de ahí la emocion de lo infinito, ó el estupor que acompaña al sentimiento de lo sublime. Pero esto que traspasa el alcance de la imaginacion cae bajo la competencia de la *razon*. Dios es objeto de una intuicion intelectual ó racional. La razon contempla lo infinito y admira lo sublime.

¿Mas cómo es menester concebir el Sér infinito y absoluto? ¿El principio de la ciencia es una idea, ó un juicio ó una conclusion? Ninguna de estas formas lógicas conviene al principio.

El principio de la ciencia no es una *idea*, si se entiende por *idea* una concepcion supra-sensible, considerada como tal; si nó, excluiria lo que es sensible é individual, y no seria el principio de todas las cosas. No es tampoco una idea en el sentido dado á esta palabra por Platon, por Kant ó por Hegel. Platon llama idea á la esencia eterna é inmutable de las cosas, por oposicion á los fenómenos percibidos por los sentidos. Kant considera las ideas como las formas subjetivas de la razon que reducen nuestros conocimientos á la unidad. Para Hegel, en fin, la idea es á la vez subjetiva y objetiva, es el último término de la evolucion lógica, como síntesis del concepto y de su objeto; pero no se detiene en esta forma de la existencia; cae en la esfera de la Naturaleza, y llega, en fin, á la conciencia de sí misma en el mundo del Espíritu. Ninguna de estas definiciones, conviene al principio de la ciencia; son demasiado limitadas, porque son demasiado determinadas. El principio es pura y simplemente el Sér, todo el sér, la esencia una y entera, el todo en su unidad concreta é indivisa. No es solamente el pensamiento, la forma, lo eterno, sino tambien la realidad, el fondo, la vida; no es solamente un elemento lógico, sino tambien un elemento ontológico; no es solamente el Espíritu, sino tambien la Naturaleza y la Humanidad, porque es en unidad, todo lo que es real y positivo. La filosofía, como ciencia de Dios, no es, pues, el *idealismo* más que el realismo. El principio es el Sér, objeto de un conocimiento indeterminado.

El principio de la ciencia, no es tampoco un *juicio* ó una proposicion fundamental, como supone Fichte; porque el juicio expresa una *relacion* entre dos cosas distintas, miéntras que el principio es necesàriamente simple y único. El Sér, hé aquí el principio. Desde luego, todos los juicios que podemos formular sobre los séres particulares, tienen su razon en el Sér; tales son los juicios por

los cuales principia el autor: A=A, yo=yo. El pensamiento *yo*, no envuelve todos nuestros pensamientos; reconocemos el yo, como un sér, no como el Sér. Debemos, pues, buscar la razon del yo, y sólo podemos hallarla en el principio de la ciencia. Despues, todos los juicios que tienen por objeto el Sér mismo, son ya una determinacion del principio. Cuando digo: el *Sér es*, *Dios existe*, combino dos nociones, la de Dios ó el Sér y la de la existencia, y una de estas nociones es la que expresa el principio. No puedo afirmar la existencia de Dios, si no comprendo á Dios y la existencia, y estas dos nociones, una es lógicamente anterior á la otra: imposible concebir el Sér como existente, sin concebir desde luego el Sér. Lo mismo sucede con todos los demás atributos que la metafísica concede á Dios. La ciencia entera, no es más que el desenvolvimiento de un sólo y mismo pensamiento, del pensamiento del Sér; cada ciencia particular, comprende una faz de este pensamiento ó determina un punto de vista del Sér, en el dominio de la Naturaleza, del Espíritu ó de la Humanidad. El principio no es, pues, una relacion, enunciada en un juicio; es superior á toda relacion, es la razon; no es ni el sugeto, ni el atributo, ni el verbo de una proposicion; se enuncia toda entera en una sóla palabra, que es el fundamento de toda proposicion y de todo lenguage, la palabra Sér.

El principio de la ciencia, no es, en fin, la *conclusion* de un razonamiento cuyas premisas serian, ya la afirmacion del yo ó del mundo, ya la afirmacion de la ley de identidad ó de causalidad: porque la conclusion es en sí misma un juicio ó una relacion, inducida ó deducida de algunos otros juicios, y el principio no puede existir bajo esta forma. Todo raciocinio, en efecto, es un modo de conocimiento indirecto, por el cual el espíritu descubre una *relacion* entre dos nociones, en medio de otras relaciones ya conocidas: las relaciones conocidas constituyen las premisas; la relacion desconocida, la conclusion. Mas la conclusion puede ser conducida de dos maneras: ya es la consecuencia necesaria de las premisas, ya es su consecuencia probable. Tal es la diferencia entre el raciocinio deductivo ó el *silogismo* y el raciocinio inductivo ó la *generalizacion*. En el silogismo, el pensamiento procede de lo general á lo particular, la conclusion está encerrada en las premisas; en la induccion, al contrario, el pensamiento se eleva de lo particular á lo general y la conclusion supera las premisas. Por eso el silogismo viene á

parar en la certeza, y la induccion en la hipótesis ó la presuncion. El raciocinio deductivo puede, pues, servir solamente á la demostracion: las premisas y la conclusion están entre sí en la misma relacion que el principio y la consecuencia.

Ninguna de estas dos formas de raciocinio se aplica al princípio de la ciencia. Si Dios desde luego fuera la conclusion de un raciocinio inductivo, no seria más que una *hipótesis*. Por lo demás, la induccion se apoya en la observacion y se detiene en lo finito; pero entre lo finito y lo infinito, entre el mundo observado y Dios, hay un abismo, que sólo la intuicion puede llenar. La induccion clasifica los fenómenos en especies y en géneros, pero no traspasa el dominio de la experiencia. Dios es superior á todos los géneros de la realidad. En segundo lugar, si se emplea respecto á Dios el raciocinio deductivo se gira inevitablemente en un *círculo*; porque se toma como argumento para establecer la existencia de Dios, proposiciones cuyo valor sacan ellas mismas de esta existencia. La nocion de Dios es la del principio. Esto implica que el principio se deduce de otra cosa, y es preciso, al contrario, que todo lo demás se deduzca del principio. Si Dios no es superior á todo, no es Dios, y si es superior á todo, no se demuestra. Si todo no está bajo de Dios, no hay unidad en la ciencia, y si todo está bajo Dios, todo puede demostrarse por Dios. Tales son las condiciones lógicas de la nocion de Dios. Esto equivale á decir que el principio de la ciencia es tambien el principio de la demostracion, y que en consecuencia la demostracion no le alcanza: es hacer una *peticion de principio* el querer demostrar el principio mismo de la demostracion. Todo lo que está determinado tiene una razon determinante, pero la razon última de todas las cosas es ella misma sin razon, puesto que es la última. Es, pues, una vana empresa, de que los autores modernos al ménos deberian guardarse, el recurrir con respecto á Dios, ya al procedimiento sintético del silogismo, ya al procedimiento analítico de la induccion. Los que caen en esta falta no tienen más que una nocion confusa de Dios y retardan la solucion del problema.

El principio de la ciencia no puede, pues, ser reconocido ni bajo forma de una idea, ni bajo forma de una proposicion ó de un raciocinio. La nocion del principio es la de la realidad una é indivisa; pues lo que está indeterminado es objeto de un *conocimiento indeterminado*. Sucede respecto al principio, como respecto al punto de partida de la ciencia. En la base y en la cumbre de la ciencia se

hallan dos objetos concebidos desde luego como indeterminados, el yo y Dios. El punto de partida no es el *yo*, en tanto que piensa ó que es activo, sino el yo mismo, el yo sólo, el yo todo entero. El principio no es *Dios*, en tanto que es espíritu ó que es distinto del mundo, sino Dios mismo, Dios todo entero. El uno realiza la unidad de nuestros conocimientos bajo el punto de vista del *sugeto*, el otro bajo el punto de vista del *objeto*. El primero comprende todos nuestros conocimientos, como fenómenos subjetivos, hasta el conocimiento que tenemos de Dios; el segundo contiene todos los objetos del pensamiento, aun el yo. Mas si Dios y el yo se presentan desde luego á la conciencia como cosas indeterminadas, se determinan despues en el órden sintético y en el órden analítico de nuestros conocimientos. El análisis tiene por objeto determinar el yo en sí mismo y en sus relaciones, hasta que se obtiene la certeza de la existencia de Dios; la síntesis tiene por objeto determinar á Dios en sí mismo y en su contenido, hasta que se llegue al yo. La determinacion científica de Dios y del yo se presta á todas las formas determinadas del conocimiento. Luégo que se determina un objeto, se saben sus propiedades, se establecen sus relaciones, se juzga y se razona.

Tenemos una nocion cualquiera del principio; mas que esta nocion sea *verdadera* ó *cierta*, es otra cuestion, de que depende la constitucion de la filosofía como ciencia. Procuraremos resolverla enseguida. Si alcanzamos el objeto, la filosofía será posible, puesto que existirá realmente en la evidencia del principio, y el escepticismo será vencido en el espíritu de todos los que hayan concebido la verdad. Mas si encallamos, nada se hará, nádie tendrá derecho á invocar nuestro ensayo para afirmar la imposibilidad de la filosofía como ciencia. No queremos á ejemplo de Kant y tantos otros, tomar los límites de nuestro pensamiento por los límites del pensamiento humano. Donde uno sucumbe, otro triunfa. Para pronunciar un juicio sin apelacion contra la filosofía, no basta la falta de algunos amigos de la ciencia; es menester establecer que es imposible conocer en verdad el principio de la ciencia. Pero esta imposibilidad jamás ha sido demostrada; decimos más, esta demostracion es imposible, porque implica contradiccion.

Para justificar, en efecto, la imposibilidad en que estamos de conocer exactamente el principio, es necesario analizar el pensamiento y fijar los límites del conocimiento. Para demostrar además

que estos límites no son un fenómeno accidental é individual, sino una ley general, comun á todos los séres racionales, es preciso estudiar el espíritu en su causa ó en su *principio*. Nada se prueba sin principio, porque el principio de una cosa es lo que demuestra que debe ser lo que es; es, pues, tambien el principio del espíritu humano, que nos enseña lo que el espíritu puede y no puede conocer. Este principio será, si se quiere, el espíritu ó la razon universal que une los espíritus limitados y los somete á sus leyes. Mas para descubrir en la naturaleza de la razon universal que el hombre no puede aspirar á comprender á Dios, se debe de nuevo remontar á la causa de este sér. Fuera de estas condiciones no hay demostracion definitiva. Así, para demostrar lo que está en cuestion, la lógica exige que uno se eleve de causa en causa hasta el principio último de todas las cosas. No es más que en el conocimiento del *principio absoluto* como se puede hallar el por qué de la limitacion y de toda la constitucion del espíritu humano; por consiguiente, tambien de la imposibilidad de determinar el principio absoluto. Ahora, de dos cosas una: ó conocemos ó no conocemos en verdad el principio supremo. Si le conocemos, la tésis de los críticos que han puesto en duda esta nocion, es falsa. Si no le conocemos, no sabremos tampoco que es incomprensible, puesto que la demostracion de este hecho implica ya el conocimiento cierto del principio. Es, pues, imposible en sí, demostrar la imposibilidad de poseer el principio.

Es cómodo decir: no conocemos á Dios, no sabemos nada de lo absoluto ni de lo infinito, ignoramos si existe un principio de todas las cosas y no debemos inquietarnos por ello. Esta es la tésis de escelentes espíritus que se dejan arrastrar en la corriente del escepticismo y que creen combatir la supersticion, cuando conmueven los sentimientos mas elevados. Quitar lo *absoluto* de la conciencia humana, no es solamente negar tal ó cual religion dogmática, es rechazar toda creencia religiosa; no es solamente trastornar la religion en los límites de la razon, es minar á un tiempo la base de la moral y de la sociedad, porque, en fin, el deber y el derecho tambien son absolutos; no es solamente condenar la vida racional en sus manifestaciones prácticas, es proclamar que la ciencia misma, cuyos intereses quieren defenderse, es una estravagante pretension del espíritu humano. Si nada hay absoluto en nuestra inteligencia, *todo es relativo* para nosotros. Mas entónces ¿qué importa la verdad? Renunciemos á la certeza y vivamos en la indiferencia... Y

sin embargo, si no tuviésemos ninguna nocion del principio, ¿cómo podriamos pensar en él y cómo sabriamos que no le conocemos? Siempre la misma inconsecuencia: discutiendo la tésis de lo absoto, de lo infinito, de Dios, la crítica prueba contra ella misma que el hombre tiene conciencia de estos principios y que puede determinarlos.

Dos caminos se han seguido hasta aquí en el dominio de la filosofía para establecer de una manera cierta la *existencia de Dios*: la demostracion y la intuicion. Una rápida ojeada los dará á conocer.

El *procedimiento demostrativo* comprende los diversos géneros de pruebas que se han alegado desde Aristóteles en favor de la existencia de Dios. Estas pruebas se dividen en dos clases; por un lado, la *prueba ontológica*, que se funda en la nocion que tenemos de Dios; por otro, las pruebas *cosmológica, teológica y moral*, que parten ya de la nocion del mundo en general, ya de la nocion del órden físico ó del órden moral. Todas tienen la pretension de demostrar á Dios, como se demuestra un teorema de geometría.

Dios existe, dice San Anselmo, no solamente en pensamiento, sino tambien en realidad, porque es el Sér de toda perfeccion, superior al cual no concebimos nada más elevado, y el Sér todo perfecto no puede ser *concebido* más que como *existente*. La causa de esta nocion de Dios, añade Descartes, debe hallarse, no en un sér imperfecto y limitado como nosotros, sino en el Sér infinito y perfecto en sí mismo. Hé aquí la prueba ontológica. Dios existe, dice Leibnitz, porque el estado actual del *universo* tiene su causa en un estado anterior, que proviene de un estado precedente, y así consecutivamente, y esta série de causas particulares y limitadas, de las que ninguna se basta á sí misma, tiene necesariamente por orígen una razon suficiente y universal, que es Dios. Tal es la prueba cosmológica. Dios existe, dice Fenelon, porque la conveniencia, la proporcion y la *armonía* entre los medios y el fin, que brillan en toda la Naturaleza, y sobre todo, en los séres organizados, exigen como autor un Sér soberanamente inteligente: prueba teológica. Dios existe, dice Kant, porque la concordancia entre la moralidad y las condiciones exteriores de la felicidad, que es indispensable para el *órden moral*, aunque falte frecuentemente en la vida actual, no se explica más que por un Sér infinitamente justo y bueno, que todo lo ha dispuesto en la Naturaleza en vista de la moralidad: prueba moral.

Estas pruebas son respetables, porque tienen por efecto formar y dilucidar la *nocion* de Dios bajo sus principales aspectos. Pero no tienen, no sabrian tener el valor de una demostracion apodíctica. Todas contienen en sus premisas nociones cuya certeza está subordinada á la certeza de la conclusion: tales son las nociones de causa, de mundo, de órden físico y moral. No es Dios quien está fundado en el *mundo*, sino el mundo quien está fundado en Dios; no es la categoría de *causalidad* quien justifica la existencia de Dios, sino la existencia de Dios quien justifica el empleo de la categoría de causalidad. La conclusion vá más allá, pues, de las premisas, porque se pierden de vista las verdaderas relaciones que se hallan entre la idea de Dios y los séres ideados de la razon: se pasa arbitrariamente del punto de vista subjetivo al punto de vista objetivo, de la nocion de Dios á la existencia de Dios; se olvidan las condiciones lógicas de la concepcion del *principio*. Tambien Kant ha trastornado sin dificultad las pruebas tradicionales en favor de la existencia de Dios, y no ha propuesto la suya más que por complacer á la razon práctica.

No faltaba más que una cosa á Kant, despues de su crítica, para resolver teóricamente el problema de la metafísica; era reconocer la *intuicion* de Dios. Desgraciadamente su psicología no explica más que una sóla facultad intuitiva, la sensibilidad, que se ejerce en los límites de la experiencia, y no es mediante los sentidos como se pueden comprender lo infinito y lo absoluto. Si hubiera comprendido las funciones de la razon, como órgano de las cosas supra-sensibles, se hubiera apercibido de que las pruebas de la Escuela eran excelentes al ménos para esclarecer la nocion de Dios, y que bastaba completarlas por la intuicion para dar plena satisfaccion á la razon pura.

Se comprende difícilmente la contradiccion señalada entre la razon pura y la razon práctica sobre la existencia de Dios, cuando se vé con qué cuidado Kant determina él mismo los atributos de Dios como *ideal de la razon* ó prototipo transcendental. Nadie, dice, puede representarse una negacion sin sentar como base la afirmacion contraria. La nocion de las tinieblas supone la de la luz, la nocion de la miseria la del bienestar, y el ignorante no tiene conciencia de su ignorancia, sino porque carece de ciencia. Los conceptos negativos se sacan de la realidad positiva, y la realidad contiene la materia necesaria para una completa determinacion de to-

das las cosas. Las negaciones son los confines ó límites ó que tienen por fundamento lo ilimitado ó el todo. De ahí la concepcion de la *realidad una* y *entera* (omnitudo realitatis.) La multiplicidad de las cosas no es posible más que por la nocion de la total realidad, que es su substratum comun, lo mismo que las figuras de la geometría no son posibles más que por el espacio infinito. Por eso el ideal de la razon se llama el Sér primordial (ens originarium), el Sér Supremo (ens summum), el Sér de los Séres (ens entium), porque todo deriva de él y porque superior á él no hay nada. Este ideal no es un agregado ó una coleccion, es necesariamente uno y simple, es la razon única de todo lo que es. Su objeto es *Dios* (1).

Kant tiene pues, dígase lo que se quiera, una intuicion directa de Dios, una *intuicion intelectual*. Concibe á Dios, no como un Sér particular, que se deduce por efecto de la demostracion, sino como el Sér de toda realidad, principio de todo lo que está determinado, que debe ser comprendido inmediatamente en sí mismo. Es verdad que se pregunta y se puede preguntar si esta intuicion tiene un valor objetivo, si Dios no es una ilusion de la razon. Mas la duda no afirma el hecho de la intuicion; porque la misma cuestion se establece respecto de nuestras intuiciones sensibles. Vemos los objetos de la naturaleza; pero estos objetos ¿están fuera de nosotros y corresponden á nuestras representaciones? ¿El mundo exterior existe en sí mismo, ó es una ilusion de nuestros sentidos? Es el mismo problema, con la sola diferencia que, de un lado, la intuicion se apoya en las realidades finitas, y por otro, en la realidad infinita. Si la solucion es posible en un caso, ¿por qué seria imposible en el otro, siempre que los elementos de la razon hayan sido sometidos á un análisis suficiente? Tal es el camino en el cual se empeñan los sucesores de Kant; pero andan descaminados á su vez, principiando por donde debian acabar, confundiendo el punto de partida con el principio de la ciencia; no evitaron un mal más que para caer en otro: la forma demostrativa aplicada á Dios oculta un círculo vicioso; la forma intuitiva sin preparacion equivale á una *hipótesis*.

El *procedimiento hipotético* empleado por Schelling y por Hegel, consiste en poner á Dios como hipótesis al principio de la es-

---

(1) Kant, *Kritik der reinen vernunf*, Elementarl. vom. transcend. Ideal.

peculacion, salvo justificar esta temeridad por conjunto de las consecuencias que de allí dimanan. Se decia con razon que, puesto que Dios no se demuestra, era preciso concebirle inmediatamente en sí mismo; se añadia que la exclusion de las operaciones discursivas del pensamiento no dejan otra alternativa que el empleo de la intuicion intelectual, y que si Dios no es la conclusion de la ciencia, debe ser el *principio* supremo. Todo esto es exacto y conforme en la relacion directa que existe entre Dios y la razon humana. Mas aceptar á Dios como hipótesis, ¿no es exponerse á falsear toda la ciencia, ó más bien reemplazar la ciencia por las inspiraciones del *misticismo*? Ahí estaba el escollo del procedimiento hipotético, fundado en una intuicion inmediata de Dios. ¿Cuál es la nocion de Dios que servirá de principio á la ciencia? ¿Es la de Platon ó de Plotino, la de Scotto Erigena ó de Swedenborg, la de Schelling ó de Hegel, que todas son intuitivas? ¿Deberán apreciarse por sus consecuencias, ó por las doctrinas que contienen sobre el universo, sobre el hombre, sobre la sociedad? Mas para juzgar equitativamente las consecuencias, debe conocerse el principio de las cosas, y es la nocion cierta del principio la que está en cuestion.

Hay evidentemente algun error ó algun vacío en el procedimiento hipotético. El vacío es la ausencia del análisis, como *preparacion* á la síntesis; es un vicio del método. Dios debe ser comprendido por una intuicion directa, es verdad; pero esta intuicion debe ser provocada, dilucidada por una larga elaboracion, por una discusion analítica bien sobre las facultades del espíritu, sobre el valor de nuestros conocimientos y principalmente sobre las categorías de la razon, que se aplican á Dios. No debe comenzar por Dios la filosofía, sino por el *yo*; solamente es preciso despertar y fortalecer las tendencias superiores del *yo*, y conducir el pensamiento gradualmente en presencia de Dios. Entónces la intuicion de Dios llega á ser precisa y científica, en vez de ser arbitraria y confusa, y el espíritu puede pronunciarse con conocimiento de causa sobre la confianza que merece; entónces la hipótesis se cambia en certeza. Esta marcha está indicada por la naturaleza misma, por la sucesion de nuestros diversos grados de cultura, y por la posicion que ocupamos en la tierra. El hombre debe aprender á conocer á Dios; lleva en sí el gérmen de este conocimiento, pero este gérmen tiene necesidad de ser fecundado por el estudio, si nó, aborta ó se deforma y engendra alguna vez concepciones monstruosas. Para hacer

madurar este gérmen, es preciso desenvolverle en sus justas relaciones con las otras ideas racionales, tales como el sér, la esencia, la existencia, la unidad, lo infinito, lo absoluto, la causa y sus contrarias. Ese es el objeto de una sana educacion. Mas el infante no distingue desde luego las ideas generales. Comienza por dirigir sus fuerzas hácia el mundo de la sensibilidad; se eleva despues á las abstracciones del entendimiento, y no adquiere la plena conciencia de las cosas divinas, sino en la edad madura. Desde este momento la cuestion de la existencia de Dios se impone al pensamiento, que busca el principio de la ciencia, y está en estado de resolverlo.

Esta reforma del pensamiento hipotético, íntimamente ligada á la cuestion del método, del punto de partida y del principio de la ciencia, es debido á Krausse. Es el resultado más importante de la filosofía moderna, porque la constitucion de la ciencia depende de eso. La filosofía era estrechada en un dilema: círculo vicioso, si se trataba de demostrar el principio; hipótesis, si se pasaba sin demostracion. El criticismo parecia inexpugnable: era preciso renunciar á la metafísica, y contentarse con fenómenos ó apariencias. La vida del alma llegaba á ser un enigma enmarañado: nuestras tendencias nos llevan hácia la verdad, y nuestra miserable razon nos impide su acceso. ¡Bella conclusion de veinticinco siglos de trabajos! En vano Descartes habia escrito el Discurso del método, fijado el punto de partida y el principio de la ciencia; en vano Kant habia rehecho el análisis del espíritu y determinado el ideal de la razon; el análisis no habia acusado más que los límites de la inteligencia humana y el ideal estaba situado más allá de estos límites. La era de la teología estaba cerrada desde el Renacimiento; la era de la filosofía se cerraba á su vez; el escepticismo triunfaba. Pero no; el mundo no es una ridícula contradiccion. Todos los séres tienen instintos que los guian hácia el cumplimiento de sus destinos. ¿Por qué los instintos de la humanidad solamente serian engañosos.....? En efecto; la dificultad suprema, que amenazaba absorber la filosofía en el puerto, está ya resuelta. Aprovechando los trabajos de sus antecesores, Krausse ha asegurado definitivamente las bases de la metafísica, instituyendo el *procedimiento dialéctico* para establecer la existencia de Dios sin hipótesis y sin demostracion.

El procedimiento dialéctico comprende dos partes, una preparatoria, otra final, correspondientes á los dos procedimientos ante-

riores: la primera consiste en desenvolver científicamente segun las leyes del pensamiento la *nocion* de Dios, la simple intuicion del Sér; la segunda, en pronunciarse despues de maduro exámen sobre la *existencia* de Dios, pasando del punto de vista subjetivo del conocimiento al punto de vista objetivo de la realidad. Por la una, el Espíritu es conducido metódicamente cerca de Dios; por la otra, cuando está suficientemente ilustrado, se decide segun su conciencia. Estas dos partes se suceden y se completan naturalmente. Es la educacion de la razon como la de los sentidos. Antes de formular el juicio de objetividad, es preciso en toda materia despojarse de preocupaciones y conocer exactamente los elementos del debate. En presencia de un objeto del mundo exterior, se titubea alguna vez: ¿es una ilusion de la vista ó una realidad? En la duda nos recogemos ante todo, damos cuenta de la situacion, aplicamos los principios del conocimiento y despues juzga. Es la misma marcha que debe seguirse en presencia de un objeto de la razon, cuya existencia es incierta.

La *parte preparatoria* del procedimiento dialéctico reemplaza las diversas órdenes de pruebas en favor de la existencia de Dios. Abraza toda la porcion analítica de la filosofía. Comienza en el punto de partida y termina la nocion del principio de la ciencia. Es, pues, una *elevacion* regular y progresiva del pensamiento hácia el Sér infinito y absoluto. Despues de haber establecido el hecho primitivo de la conciencia como verdad inmediatamente cierta, se determinan las propiedades y las facultades del yo, se estudia el conocimiento en sí mismo, en sus orígenes, en su legitimidad, en sus objetos, se agrupan estos objetos en el mundo físico, en el mundo espiritual, en la humanidad, se forma así la nocion del universo, despues se pregunta cuál es la causa del yo, del no-yo y de su union en el conocimiento, cuál es la razon del mundo y de los diversos órdenes de séres que allí distinguimos, y se llega en fin á la nocion del Sér, del Sér uno y entero, del Sér de toda realidad. La ciencia se construye así analíticamente como un conjunto de nociones ó instituciones, y todas estas ideas convergen y se unen en una sola idea, ques es la de Dios, ideal de la razon.

Desde que esta idea está bien desenvuelta, se pasa á la *parte final* del procedimiento dialéctico. ¿La intuicion de Dios tiene un valor objetivo? ¿Dios existe y estamos ciertos de su existencia? Sabemos que la *certidumbre* es la evidencia de la verdad, la verdad

que brilla por su propia claridad y que ilumina la conciencia. Basta decir que la certidumbre es posible sin la demostracion. La naturaleza se revela á nuestros sentidos, y las verdades de hecho no exigen ninguna prueba, con tal que podamos justificarlas en condiciones científicas. Así Dios se revela á la razon, y su existencia no tiene necesidad de pruebas, cuando el espíritu está preparado á comprenderlas. Sabemos además que la *existencia* es una determinacion de la esencia, puesto que la esencia envuelve todas las propiedades de un sér, y por consiguiente tambien la propiedad de existir. Cuando la esencia está poseida, el sér existe, y si la esencia está poseida sin límites, la existencia es infinita. Estas explicaciones bastan para hacer comprender la solucion de la cuestion. En efecto, si Dios es concebido como siendo todo el Sér y toda la esencia, es tambien concebido como siendo la existencia. La nocion de la existencia es inseparable de la del Sér infinito, como la nocion de la negacion es inseparable de la de un sér finito. Dios es literalmente, segun las palabras de Spinosa, aquel cuya esencia envuelve la existencia. Un sér finito puede existir de diversas maneras, sea en pensamiento, sea en realidad, porque no tiene más que una existencia limitada: la existencia objetiva no es para él más que una *posibilidad*; pero el sér infinito, que es sólo y único, no existe sino de una sola manera: la existencia es para él una *necesidad*. Aquel que duda de la existencia de Dios manifiesta, pues, por esto mismo que no tiene aun una nocion suficiente de Dios. Dios no es tal ó cual sér, es el Sér; no es tal ó cual género de realidad, es la realidad una y entera; no es una parte de las cosas, es el todo, es todo en unidad. Pues aquel que piense el todo, piensa tambien la existencia; porque el todo sin la existencia, no seria el todo.

Tal es bajo una de sus formas la argumentacion dialéctica en favor de la existencia de Dios. Para mejor hacer resaltar sus relaciones con los procedimientos hipotético y demostrativo, se puede formularla en estos términos: si Dios es el Sér, es tambien la existencia; pues no puede ser concebido más que como siendo el Sér; ni puede ser concebido más que como existente. La mayor se presta á modificaciones en relacion con los atributos divinos; la conclusion será siempre la misma. La argumentacion es *hipotética* en la forma, pero es categórica en el fondo, gràcias al análisis que ha dilucidado los elementos de la cuestion. Es aun *demostrativa* en un sentido, pero no pasa arbitrariamente del sugeto al objeto: en vez de pro-

bar directamente la existencia de Dios, se contenta con probar que nos es lógicamente imposible negar esta existencia, sin ponernos en contradiccion con nuestro propio pensamiento. Toda la fuerza de la argumentacion descansa en la nocion de Dios, lo que es una doble ventaja para la teoría y para la práctica; porque, por un lado nos impone la obligacion de elevarnos metódicamente á Dios, para tener toda nuestra tranquilidad respecto de la ciencia, y por otro, nos encarga la tolerancia hácia todas las opiniones señalando el ateismo como un error, una preocupacion, un defecto de reflexion inherente á los hábitos sensualistas del pensamiento.

Una sola objecion ha sido hecha contra esta argumentacion: que Dios no es jamás más que una afirmacion de *nuestro* pensamiento y que empleamos aun para establecer su existencia las categorías del sér, de la unidad, de la causa, sin saber si tienen un valor objetivo. Es cierto que nuestros conocimientos son *nuestros* conocimientos, y que no tenemos otro instrumento que *nuestro* pensamiento para adquirir la ciencia. Ninguna diferencia respecto á eso entre los escépticos y los dogmáticos; si nuestras afirmaciones nada valen, porque emanan de nosotros, sus negaciones no valen más, porque emanan de ellos. La ciencia no concierne más que al pensamiento é interesa á todos los que piensan, cualquiera que sea el objeto de su inteligencia. Antes de conocer á Dios, tenemos ya conocimientos ciertos relativos á nosotros mismos. No basta, pues, suponer que nuestros conocimientos son falsos, por sólo venir de nosotros, si nó seria preciso renunciar á pensar ó tratar de pensar que no pensamos. Se trata de saber cuáles de nuestros conocimientos son erróneos y cuál es el carácter en que se reconoce la verdad. Con este fin hemos buscado el *principio* de la ciencia. Es verdad que en este exámen hemos recurrido á ciertas ideas generales, tales como la esencia, la existencia, la causa, cuya legitimidad depende de la existencia del principio. Pero importa notar que hemos empleado estas ideas como *puntos de apoyo* para aclarar la nocion de Dios, y de ningun modo como *argumentos* para demostrar su existencia. Esa es precisamente la diferencia entre el procedimiento dialéctico y el procedimiento demostrativo. Las categorías son leyes de la inteligencia para los excépticos como para los dogmáticos. Rehusar servirse de ellas, seria de nuevo renunciar á pensar. Todo lo que la crítica puede pedir, es que no se abuse de las ideas, suponiéndolas arbitrariamente un valor objetivo, como se hacia ántes de Kant. La

argumentacion dialéctica está al abrigo de este reproche. El análisis se desenvuelve como una série de instituciones cuya exactitud no se garantiza, y la conclusion que prepara no depende del valor objetivo de las categorías, sino únicamente de la nocion de Dios. Cualquier teoría que se profese sobre las ideas del sér, de la esencia, de la causa, hay una nocion que el espíritu humano no sabria evitar el encontrar en su marcha metódica, es la del todo, y aquella basta para dar á la conciencia la plena certeza de la existencia de Dios.

No hay porque admirarse, segun esto, de que haya necesitado siglos la Humanidad para elevarse á la nocion científica de Dios y que tantos espíritus hoy dia ignoren aun el estado de la cuestion. Esta ignorancia tiene sus motivos. Por un lado, la educacion de la *razon* no está formada; el racionalismo es poco comprendido, frecuentemente sospechoso ó desdeñado; el reino de la razon comienza solamente á apuntar para la Humanidad. Por un lado, la existencia de Dios, propuesta al pensamiento puro, abstraccion hecha de toda doctrina revelada, es ciertamente el problema más complejo y más delicado que la metafísica tiene que resolver. *La ciencia* progresa como la sociedad y con la sociedad. El ideal se dibuja en el horizonte, pero la realidad es aun muy imperfecta. Segun las leyes del desenvolvimiento de la Humanidad, la conquista del verdadero método para adquirir la certeza de la existencia de Dios debe coincidir con la decadencia del principio de *autoridad* y pertenece naturalmente á nuestra época. Es un signo de la Edad nueva que se abre para los pueblos. Merced al conocimiento de Dios, cada uno puede en adelante tener confianza en sus propias fuerzas y pasar del apoyo de dogmas extraños á la conciencia. Es la más elevada consagracion de la dignidad individual y de la *soberanía* de la razon. Pero el espíritu moderno no ha penetrado aun en todas las capas de la sociedad y no ha ganado todos los miembros de las clases superiores. No se renueva al hombre en un dia. La ciencia tiene sus fariséos como la religion. Muchos sábios, prendados de los fenómenos, muchos espíritus distinguidos, adictos á las tradiciones, cierran los ojos á la luz y marchan resueltamente hácia atrás, creyendo servir los intereses de la ciencia y de la Humanidad. Guerra á lo absoluto, exclaman, figurándose que la causa de Dios es la causa de la teocracia, y que el alma no puede asegurar su libertad más que sacu-

diendo el yugo de los principios de la razon. Siempre sucede así en los períodos de renovacion.

¡Nadie se espante de esta situacion, ni desconfie de la ciencia; si entre los hombres de buena voluntad hay algunos que no reconocen á Dios, que no erijan su duda en teoría universal, y consideren su estado individual como la condicion necesaria de todos! Si están convencidos de que la ciencia, como sistema general del conocimiento, es imposible sin principio, deben emprender su trabajo procediendo con método, hasta que posean el principio en la plena luz de la eerteza. La investigacion de la verdad es un deber, y el conocimiento de Dios es la garantía de la verdad. Nadie demostrará jamás que esta investigacion sea vana y este conocimiento inaccesible á la razon.

CAPÍTULO VI.

DIVISION DE LA FILOSOFÍA.

La filosofía, la historia y la filosofía de la historia abrazan todos los conocimientos humanos. Cada una de ellas es semejante á la ciencia una y entera. La filosofía pura es toda la ciencia, bajo el punto de vista de los principios; la historia pura, toda la ciencia, bajo el de los hechos; la filosofía de la historia, toda la ciencia, bajo el punto de vista de la aplicacion de los principios á los hechos de la vida. La una es un sistema de principios, la otra un sistema de hechos, la tercera un sistema de leyes biológicas. Pero los principios, los hechos y las leyes son *múltiples* en sus relaciones con los diversos *géneros* de la realidad. Cada ciencia enciclopédica es, pues, susceptible de *division* ó contiene en sí *ciencias particulares*.

Las ciencias particulares son las ramas del árbol de la ciencia. Se alimentan de la misma sávia y vuelven al tronco comun, pero se esparcen en diversas direcciones para buscar la luz; cada una está formada de un brote distinto, que es su principio propio, y dá orígen más tarde á otros brotes, que llegan á ser los principios constitutivos de nuevas ramificaciones. Así es como la ciencia se divide y subdivide indefinidamente, á fin de explorar todas las partes de la realidad. Para que una ciencia exista legítimamente, es preciso que su objeto coincida con una de las divisiones de las cosas. Cada ciencia particular tiene su principio, su plan, sus límites y sus relaciones: por un lado, es independiente en su esfera y forma un sistema aparte en el sistema de la ciencia una y entera; por otro debe quedar unida á todo el cuerpo de doctrina, de que no es más que un órgano. *Union* y *distincion*, tal es la fórmula de la armonía; nada de separacion ni de confusion en el organismo científico: el aislamiento y la usurpacion son extremos, que sólo conducen al error. En otros términos, una ciencia particular, teniendo por objeto una parte determinada de la realidad, debe reducirse á ella, sin olvidar que se une al todo y que de él depende. Cada parte de la realidad tiene su razon en el Sér infinito y absoluto, objeto de la filosofía, y contiene una diversidad de fenómenos, objeto de la historia. De donde se sigue que toda ciencia acabada debe tener una

parte *filosófica*, una parte *histórica* y una parte aplicada. Para la una tiene la filosofía, para la otra la historia, para la tercera la filosofía de la historia.

La filosofía abraza, pues, todas las ciencias particulares, bajo una relacion esencial. No hay ciencia sin principio; cada ciencia debe estudiarse bajo un punto de vista filosófico, en su principio y en sus relaciones con los principios de otras ciencias. Es lo que se comprende cada vez mejor hoy dia. Todas las ciencias especiales expuestas por espíritus superiores, tienden visiblemente á constituirse, unas despues de otras, sobre una base filosófica. El positivismo no embarazará el movimiento hácia la organizacion de la ciencia. Por más que pretenda que la ciencia sólo es una fenomenología, esta está sin cesar conducida al estudio de los principios. La division misma que preconiza está fundada sobre el principio de la generalidad decreciente de los fenómenos. De ahí una nueva definicion de la filosofía, como *ciencia de los principios de todas las ciencias*. Ninguna ciencia distinta puede demostrar su principio, porque el principio se deduce de un principio más elevado, que no es de su dominio; acepta su principio como un dato, como un lema de la filosofía y se limita á desenvolverle en su contenido, en sus aplicaciones y en sus consecuencias. Sin la filosofía, los principios de las ciencias no tendrian, pues, sino un valor hipotético. Las matemáticas no prueban la existencia del espacio ó del movimiento, ni la física la existencia de la materia, ni la fisiología la existencia de la vida, pero cada una de estas ciencias refiere á su objeto todo el conjunto de verdades que de allí proceden; cada una se propone resolver este problema: dado un objeto, determinarle completamente mediante el método. Este objeto es conocido intuitivamente; ¿pero la intuicion tiene un valor objetivo? ¿El espacio, el movimiento, la materia y la vida existen en sí mismas? Esto depende de sus relaciones con el principio absoluto de la ciencia; es imposible de establecer sin abandonar el plan de las ciencias particulares. Sólo á la filosofía pertenece fijar de una manera cierta los principios sobre los cuales se apoyan todas las ciencias.

El principio hace la unidad de la ciencia y circunscribe su dominio. Esta es la parte más elevada de la ciencia, á la cual todo lo demás está subordinado. De ahí la *preeminencia* de la filosofía, como sistema de principios. La filosofía es realmente, segun su naturaleza y tradicion, la ciencia superior y directora, encargada de

fundar la armonía en el reino de la inteligencia, de coordinar todas las teorías científicas, enlazándolas entre sí por efecto de la demostracion, por consiguiente, de mantener cada ciencia en su límite especial ó impedir toda usurpacion de una parte sobre el conjunto ó sobre las demás partes. La ciencia, no puede organizarse sino á este precio. Nada de organizacion sin unidad, sin variedad, sin armonía. La filosofía representa la unidad; las ciencias la variedad; la union de la filosofía con las ciencias, la armonía. ¿Qué ciencia podria reemplazar á la filosofia en esta mision? Las matemáticas se ocupan de la cantidad y nada tienen de comun con la esencia de las cosas. Las ciencias naturales se aplican á la materia y no tienen que juzgar al espíritu. Las ciencias sociales estudian las relaciones de los hombres entre sí y nada tienen que decidir respecto al mundo. Las ciencias históricas, determinan los hechos y ninguna competencia tienen en materia de principios. Sólo la filosofía se estiende á todo, puesto que abraza en el círculo de su actividad á Dios, el universo y la humanidad. En la filosofía, pues, se hallan los principios que reducen todas las ciencias á la unidad.

Tal es la constitucion ideal de la filosofía en sus relaciones con las ciencias particulares. Mas aquí, como en todas partes, la realidad difiere del ideal. La evolucion de la ciencia no está acabada en nuestros dias. Por un lado, la filosofía debe completarse y hacer reconocer su ascendiente. Por otro, muchas ciencias, hoy dia, en vía de trasformacion, tienen aun progresos que realizar, antes de hallar su verdadera base. La física, la química, la fisiología, la patología y la terapéutica, empeñadas en hipótesis inextricables, están en la investigacion de sus principios. Así reinan la oscuridad, la incoerencia y la duda, y vienen tambien los ataques contra la filosofía. Al ménos la filosofía tiene su punto de partida, su principio y su método, que parecen incontestables á los ojos de jueces competentes.

La filosofía es aun imperfecta, pero marcha hácia el cumplimiento de su destino. Sus antecedentes, su estado actual y sus tendencias, responden de su porvenir. Porque, por una parte, la nocion que nos hemos formado de su naturaleza y de su influencia, es conforme á la *historia*, y por otro, los fundamentos de sus progresos futuros están ya establecidos. A la sombra de las escuelas filosóficas de Pitágoras, Platon y Aristóteles, han nacido la mayor parte de las ciencias particulares en la antigüedad. La época más

estéril para la cultura de las ciencias, la Edad media, fué tambien una época de abatimiento para la filosofía. En los tiempos modernos, las ciencias de observacion reciben el más vivo impulso de la filosofía de Bacon, y las ciencias de raciocinio, como las matemáticas y los estudios morales, de la filosofía de Descartes y de Leibnitz. El espíritu nuevo que comienza á penetrar en las ciencias naturales se remonta á Kant, á Schelling y á Krausse. Vemos, pues, que en todas partes y siempre el brillo y carácter de las ciencias corresponden al esplendor y á la direccion de la filosofía. ¿De dónde vendria el progreso, en efecto, sino de la ciencia que proclama el libre exámen, como base de la certeza, y se eleva á todo lo que es divino para esparcirle en el mundo y hacerle fructificar en el espíritu y en el corazon de los hombres?

La influencia de la filosofía sobre las ciencias está confirmada por la tradicion. Su *adelantamiento* está garantido por su situacion actual. «En lo que me parece haberse equivocado los ensayos de reforma que se han intentado hasta aquí en la ciencia filosófica, dice Jouffroy, es en que estos ensayos no están fundados sobre una mirada bastante profunda ó bastante extensa de las leyes del desenvolvimiento de toda ciencia y de sus condiciones de existencia y de certeza. Hemos ensayado demostrarlo: miéntras que el *objeto* de una ciencia no está claramente determinado, miéntras que sus grandes *divisiones* no son poseidas, miéntras que su método no está fijado, esta ciencia no está *organizada*, esta ciencia no sabria llegar á la verdad, ni adelantar rápidamente... Nada viene á la humanidad ántes de su hora. El tiempo es el sol que madura el fruto de la ciencia, el génio no hace más que cogerle.» Pero las condiciones de la filosofía, á las cuales el eclecticismo jamás ha podido satisfacer, están hoy dia cumplidas.

La filosofía puede dividirse segun el *método* y segun los *objetos* á los cuales se aplica. Esta division será completada por la clasificacion de los *sistemas* filosóficos.

I.

DIVISION DE LA FILOSOFÍA SEGUN EL MÉTODO.

La filosofía contiene una *parte analítica*, en la cual el espíritu se remonta gradualmente del yo á Dios, y una *parte sintética*, en

la cual el espíritu construye el sistema entero de las verdades fundamentales, refiriendo de una manera demostrativa todos los principios determinados al principio absoluto. Pero esta division es puramente subjetiva: concierne ménos á los objetos que á los dos procedimientos del conocimiento, á saber, la intuicion y la deduccion. El análisis no es aquí más que una preparacion á la síntesis y una prueba de la verdad.

Hé aquí el *plan* de estas dos partes de la ciencia.

1.—Parte analítica.

La parte analítica de la filosofía se compone de conocimientos intuitivos en que los objetos son considerados en sí mismos, tales como se ofrecen á nosotros, y no tales como deben ser en virtud de su principio. Contiene tres secciones principales: la teoría del *yo*, la teoría de las *relaciones* del yo con el mundo y con Dios, y la teoría de la *ciencia*. Puesto que el yo es la base subjetiva de todo nuestro desenvolvimiento, se debe comenzar por la nocion profunda del yo. Mas el yo no se basta á sí mismo, el yo es un sér limitado y todo lo que es limitado tiene relaciones con otros séres. Despues de haber agotado el yo, se debe por consiguiente determinar el conjunto de sus relaciones y subir así hasta Dios. A los conocimientos inmanentes suceden entónces los conocimientos transcendentales. Mas ¿qué es el conocimiento y cuál es su valor? ¿Qué conocemos y bajo qué condiciones nuestros conocimientos son legitimos? Hé aquí lo que importa saber para abordar la síntesis y poseer la metafísica como ciencia.

I. **Análisis del yo.** El yo se refiere á sí mismo en el sentido íntimo, y esta intimidad se manifiesta como conciencia de sí y sentimiento de sí. El pensamiento *yo* es el hecho primitivo de la conciencia y el *punto de partida* de la ciencia. Este pensamiento es desde luego indeterminado: es una intuicion intelectual. Mas se determina por el análisis. ¿Qué es *el yo en sí mismo*? El yo es un *sér* cuya *esencia* es *una* y cuya unidad de esencia se muestra como esencia *propia* y como esencia *entera*, bajo el doble carácter de la espontaneidad ó de la autonomía y de la relacion ó de la continuidad; en otros términos, la esencia del yo es una y la misma, una é indivisible. Unidad, identidad, simplicidad, tal es la esencia del yo. En cuanto á la forma, el yo es *establecido*, pero no sólo, sino con

otros séres á los cuales él se opone. Desde entónces está *limitado*, tiene su principio y su fin, su interior y su exterior, sus condiciones y su causa, es á la vez positivo en sí mismo y afectado de negacion, no es más que una parte de la realidad, no es todo. El yo, en fin, existe, existe en sí mismo, á título de *sustancia*. Hé aquí las propiedades fundamentales del yo. Veamos ahora sus partes ó sus determinaciones interiores. ¿Qué es *el yo considerado en su contenido*? El yo es el hombre, y el hombre es en parte *espíritu* y en parte *cuerpo*. La naturaleza humana es una y sin embargo doble: la unidad de la esencia se manifiesta de dos maneras distintas, como espiritualidad y como materialidad, en otros términos, el espíritu y el cuerpo expresan la misma esencia, por un lado, como esencia propia, bajo el carácter de libertad, por otro, como esencia entera, bajo el carácter de fatalidad. Las partes de la naturaleza humana corresponden, pues, á las propiedades fundamentales del yo. En virtud de la unidad de nuestra naturaleza, estas dos partes están intimamente unidas. Miéntras está unido al cuerpo, el espíritu se llama *alma*. El hombre está, pues, organizado bajo las condiciones de la unidad, la variedad y la armonía.

Consideremos ahora el *yo* como espíritu. El espíritu muda y no muda. Conserva invariablemente su esencia y sus cualidades, pero pasa contantemente de un estado á otro, de un acto determinado á otro determinado. La forma de este cambio es el *tiempo*. La série continuada de estados ó fenómenos que se pasan en nosotros es el *mudar*. Si es inmutable en su esencia, el espíritu está bajo esta relacion fuera del tiempo y superior al mudar. De ahí un doble modo de existencia para el *yo*: una existencia eterna y una existencia temporal. Esta última es la *vida*. La vida tiene por objeto desenvolver todo lo que está envuelto en la esencia. ¿Qué instrumentos tenemos para llegar á este objeto? Miéntras que él es la razon eterna de toda la série de sus estados posibles, el espíritu es *facultad*; miéntras que es la razon temporal de cada estado que se realiza en la vida, es *actividad*; la actividad considerada bajo el punto de vista de la cantidad, como actividad susceptible de aumento y disminucion, se llama *fuerza*, y en sus relaciones con la facultad, con los estados posibles que deben aun efectuarse, se demuestra como *tendencia*. Las facultades, las actividades, las fuerzas y las tendencias del alma son en número de tres: el pensamiento, el sentimiento y la voluntad. La *voluntad* es la facultad superior que determina

toda la actividad del espíritu y que no está determinada más que por sí misma: representa el espíritu en su unidad. El *pensamiento* y el *sentimiento* son fases opuestas de la vida espiritual: manifiestan la esencia del espíritu como esencia propia y como esencia entera, bajo el doble punto de vista de la independencia y del progreso, del encadenamiento y de la tradicion. El pensamiento expresa entre el sugeto y el objeto una relacion de distincion, el sentimiento una relacion de union. Y como nuestra esencia, aunque limitada, es á la vez positiva y negativa, el pensamiento se revela como *verdad* y como *error*, segun que es conforme ó no á la esencia propia del objeto, y el sentimiento como *placer* y *dolor*, segun que el objeto en su conjunto concuerde ó no con nuestra situacion. Las facultades del espíritu están por consiguiente organizadas de nuevo, conforme á la esencia del yo.

Cada facultad tiene sus *funciones* y sus *operaciones*. La actividad subjetiva del pensamiento se desenvuelve en tres grados como atencion, percepcion y determinacion, y su actividad objetiva se produce bajo tres aspectos como concepto, juicio y raciocinio. Las funciones del sentimiento son la inclinacion, la aplicacion y la penetracion: las funciones de la voluntad, la disposicion, el proyecto y la resolucion. Cada facultad tiene sus leyes y su objeto: el pensamiento vá á lo *verdadero*, el sentimiento á lo *bello*, la voluntad á lo *bueno*; el uno prosigue su objeto en la ciencia, el otro en el arte, el tercero en la vida moral. Cada facultad, en fin, es á la vez espontánea y receptiva de una manera universal, es decir, en relacion con todo el conjunto de las cosas. La espontaneidad del pensamiento se demuestra en el entendimiento; su receptividad en la *sensibilidad* y en la *razon*. La sensibilidad y la razon son los órganos de la vida de relacion del alma; la una nos pone en relacion con las cosas individuales ó determinadas, la otra con los objetos infinitos y absolutos; la primera nos dá las intuiciones sensibles, la segunda las intuiciones intelectuales. Por su organizacion sensible y racional, el hombre está destinado á vivir en union con todo lo que es. Su perfectibilidad parece estar sin límites. No se contenta con la realidad, aspira al ideal. No le basta conocer los hechos, quiere conocer los principios. No tiene solamente el sentimiento de lo que afecta á sus órganos, tiene tambien el sentimiento de lo divino. Es solicitado por el placer y por el interés, pero obedece libremente á la inspiracion del deber y hace el sacrificio de sus convenien-

cias personales. Todas sus facultades, á medida que se desenvuelven, tienden irresistiblemente hácia lo infinito y lo absoluto.

II. **Análisis de las relaciones del** YO. Como espíritu y como cuerpo, el hombre está en relacion con los espíritus, con los cuerpos, con sus semejantes. Todos los cuerpos forman parte de la *Naturaleza*, todos los espíritus pertenecen al *Mundo espiritual*, todos los hombres son miembros de la *Humanidad*. Estos tres géneros de la realidad constituyen el universo. El mundo físico y el mundo espiritual son opuestos entre sí ó colocados en antítesis el uno frente del otro. La humanidad ocupa una posicion central en el universo, como síntesis de la creacion. Mas el hombre no está sólo en relacion con los diversos géneros de la realidad, está tambien en relacion con la realidad una y entera. Todo género es determinado, limitado, por consiguiente afectado de denegacion y sometido á las relaciones de causa y condicion. El universo tiene su causa en *Dios*, que es la realidad una y entera, el todo, la tésis. Dios es á la vez distinto del mundo y unido al mundo. Dios es el todo en unidad, y el todo abraza en su esencia de una manera indivisa, la Naturaleza, el Espíritu y la Humanidad, por consiguiente, tambien el yo; pero por lo mismo que es el Sér uno y entero, Dios es superior á todo género y á toda coleccion de partes, es el *Sér Supremo*.

El conjunto de cosas de que el yo hace parte, nos aparece, pues, con el carácter de organizacion. Dios es la unidad pura y simple de la esencia; la Naturaleza y el Espíritu representan la oposicion interior de la esencia, como esencia entera y como esencia propia, como encadenamiento necesario de todo con todo y como actividad libre y consciente; la humanidad es la armonía de la esencia. Todo está en Dios, bajo Dios, por Dios. El yo forma parte del mundo, y el mundo sostiene con Dios las relaciones de capacidad, de subordinacion y de razon determinante, que son inherentes á todo organismo. Esta doctrina no es el panteismo, sino el panenteismo; admite á la vez la inmanencia y la trascendencia de Dios, y se concilia con las verdades fundamentales de la teología.

III. **Análisis de la ciencia.** El conocimiento es una propiedad del espíritu considerado como pensamiento. El conocimiento debe ser *verdadero* y *cierto* para ser legítimo ó científico. La *ciencia* es el sistema de nuestros conocimientos verdaderos y ciertos; exige un punto de partida, un principio, un método. El punto de partida está encontrado. El *método* es doble: el análisis comprende nuestros co-

nocimientos intuitivos, la síntesis nuestros conocimientos discursivos ó demostrativos. Para que haya certeza, la deduccion debe corresponder á la intuicion. Resta buscar el *principio* de la ciencia.

El principio es la *razon* ó el *fundamento* de una cosa. El principio de la ciencia es el fundamento de nuestros conocimientos, tanto bajo el punto de vista subjetivo como bajo el punto de vista objetivo. El fundamento de nuestros conocimientos inmanentes es el yo; pero el yo no tiene su razon en sí mismo. ¿Dónde está el fundamento de nuestros conocimientos trascendentes? Como el conocimiento trascendente expresa cierta union entre el *yo* y el *no yo*, no puede tener su principio, ni en el yo sólo, ni solamente en el no yo, sino en una esencia superior que contiene á la vez el yo y el no yo, y determina su union en el conocimiento. Esta esencia superior, razon de todo lo que es en el yo y en el no yo, principio del pensamiento y de sus objetos, es infinita y absoluta, porque tenemos tambien el pensamiento de lo infinito y de lo absoluto, que debe explicarse por el principio. Esta esencia es la del Sér que llamamos *Dios*. Mas la nocion del principio ó de Dios ¿tiene un valor objetivo? ¿Dios existe?

¿Cómo conocemos las cosas? Por las leyes del pensamiento. Estas leyes son las *categorías* del sér, de la esencia, de la unidad, de la identidad, de la causa, de la existencia, de la tésis, de la antítesis, de la síntesis. Aplicamos las mismas categorías á todos los objetos del pensamiento; al yo y al no yo, á los hechos y á los principios, á la Naturaleza y á Dios. Su aplicacion al yo es legítima, puesto que nuestros conocimientos inmanentes reunen todas las condiciones de la ciencia. Se trata de saber si su aplicacion al no yo es igualmente cierta, es decir, si las categorías tienen realmente un valor objetivo y universal. Esta cuestion depende de la del principio, en que las categorías tienen su razon. Si Dios existe, todo lo que es fundado en el Sér existe. ¿Pero Dios existe? Si se entiende por Dios el Sér uno y entero, la esencia pura y simple, toda la realidad, el todo, no hay duda de que Dios existe, porque la nocion de la *existencia* está implicada en la nocion de la *esencia*.

2.—Parte sintética.

La parte sintética de la filosofía se compone de conocimientos deductivos, en que la verdad se saca, por el sólo esfuerzo del racio-

cinio, de la nocion de Dios como Sér de toda realidad. Cuando la deduccion es oscura, se completa por la intuicion que ha sido desenvuelta en el análisis. Dios puede ser considerado sucesivamente en sí mismo, despues en su contenido, y en fin, en sus relaciones con su contenido.

I. El Sér considerado en sí mismo. Dios es el *Sér* y no un sér determinado. Dios es la *esencia*, y no una esencia. Entre el sér y la esencia hay la misma distincion que entre Dios y la divinidad ó lo divino. La esencia es *una*, por tanto pura y simple, una é indivisa. La unidad de la esencia se manifiesta por dos atributos opuestos ó coordinados: por una parte, la esencia una é indivisa es la esencia *propia* de Dios; por otra, es la esencia *entera* de Dios; en otros términos, Dios es él mismo la esencia y toda la esencia; si es la esencia, no lo es otro, puesto que no hay otra, se basta á sí mismo; y si es la esencia, no es en parte, sino en totalidad: estos dos atributos corresponden exactamente á lo que llamamos intuitivamente lo *absoluto* y lo *infinito*. Dios es, pues, el Sér uno, infinito y absoluto. En virtud de la unidad de la esencia, estas dos cualidades están *unidas* en Dios: Dios es absolutamente infinito é infinitamente absoluto. La esencia divina es, pues, ordenada como unidad, como variedad ú oposicion interior y como armonía. La unidad no se borra en sus manifestaciones opuestas, en lo absoluto y en lo infinito; queda distinta como unidad superior de la esencia.

¿Cómo es Dios? Dios es *existente*, y como es la esencia una y entera, es tambien *existente* como Sér *sólo* y *único*. La unidad formal corresponde á la unidad de esencia, como enseña el monoteismo. Dios es la tésis una y entera, la tésis sin antítesis. Nada está opuesto ó coordinado á Dios. Mas la unidad formal se manifiesta como la unidad de esencia por dos cualidades distintas, la *direccion* ó la relacion, que es la forma de lo absoluto, y la *capacidad*, que es la forma de lo infinito. Dios está en relacion, no con otro, sino consigo mismo. Dios es todo y lo contiene todo. Todo lo que es, está en Dios. La esencia en tanto que es *existente*, constituye la *existencia*: Dios es la existencia una y entera. La existencia propia es la *sustancia*: Dios es la sustancia infinita y absoluta.

Mas Dios no es solamente sustancia. La esencia está en el Sér y para el Sér. Esta relacion interior del Sér consigo mismo, se llama *intimidad*: Dios está, pues, en relacion íntima consigo mismo. Segun la deduccion, esta relacion debe ser ordenada conforme á la

esencia divina, por consiguiente segun la unidad, segun la esencia propia y la esencia entera, segun la armonía. Esta deduccion se explica por la intuicion. La intimidad bajo el carácter de la esencia propia es el pensamiento ó la *conciencia de sí*; la intimidad bajo el carácter de la esencia entera es el *sentimiento de sí*; Dios tiene, pues, la conciencia y el sentimiento de sí mismo; Dios se conoce tal como es, y siente todo lo que es. Este conocimiento y este sentimiento, manifestados sin restriccion, son idénticos á la *verdad* y á la *felicidad*. Dios es la verdad una y entera, principio de todo conocimiento, y la felicidad una y entera, principio de toda afeccion. Tal es la base de los atributos morales de Dios, que son conformes á los atributos ontológicos del Sér. Y como la conciencia de sí y el sentimiento de sí son los elementos de la *personalidad*, Dios es tambien la personalidad una y entera, el *yo* infinito y absoluto, el yo sin no yo. Desde entónces la religion es posible, como relacion íntima y personal entre el hombre y Dios. Mas no debe confundirse la personalidad con la individualidad, que sólo pertenece á los séres finitos.

II. El Sér considerado en su contenido. Dios es la unidad del Sér y de la esencia. Esta unidad no está vacía, puesto que Dios lo contiene todo. Debe, pues, determinarse interiormente como sér y como esencia. ¿De cuántas maneras se determina? Debe determinarse segun las propiedades de la esencia, segun la unidad superior, segun la esencia propia y la esencia entera, segun la union. Es menester, pues, que haya en Dios desde luego dos determinaciones del sér, que sean entre sí como la *esencia propia* es á la *esencia entera*, como lo absoluto es á lo infinito. Sin embargo, la esencia divina es una é indivisible, está toda entera en cada una de sus determinaciones. ¿Cómo entónces estas determinaciones pueden ser opuestas? Son opuestas en que poseen la relacion de lo absoluto á lo infinito, por una parte bajo el predominio de lo absoluto, por otra bajo el predominio de lo infinito. En la una, toda la esencia divina se manifiesta bajo el aspecto de lo absoluto, de la existencia en sí y para sí, en la otra bajo el aspecto de lo infinito, del encadenamiento de todo con todo. En virtud de la unidad de la esencia, estas dos determinaciones deben despues unirse entre sí en la *armonía* de la esencia y del sér. Dios es tambien de una manera indivisa cada una de estas determinaciones, pero ninguna determinacion es Dios, porque Dios es el Sér uno y entero, que como tal es superior á todo

género. Dios es, pues, finalmente, la *unidad superior* del sér y de la esencia.

Esta deduccion se completa por la intuicion. Los objetos de nuestros conocimientos analíticos son los espíritus, los cuerpos, los séres formados por la union de un espíritu y un cuerpo que reunimos en el pensamiento de la Naturaleza, del Espíritu y de la Humanidad. Superior á estos tres géneros, que componen el universo, conocemos aun á Dios, el Sér indeterminado, que, comparado á los séres determinados, se manifiesta como Sér Supremo. Pues estos cuatro objetos de nuestros conocimientos intuitivos corresponden exactamente término por término á las cuatro determinaciones del sér, dadas por la deduccion. La *Naturaleza*, en efecto, es la determinacion del Sér, en que se halla el carácter predominante de lo infinito ó de la union necesaria de todo con todo. El *Espíritu* es otra determinacion del Sér, en que se halla el carácter predominante de lo absoluto ó de la existencia libre. La *Humanidad* es el Sér en que estos dos atributos se equilibran y se armonizan. El *Sér Supremo*, en fin, es la expresion de Dios como unidad superior de la esencia. Desde luego se puede concluir con toda certeza, que Dios contiene en sí el Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad, y que se distingue de cada uno de estos séres como Sér Supremo. Dios está inmanente en todas las cosas; el Sér Supremo es trascendente ó lo supera todo.

De donde se deduce, con motivo de la *cosmología*, que el Espíritu y la Naturaleza tienen una existencia objetiva, y que así el materialismo y el idealismo exclusivo son doctrinas falsas: la verdad está en el *espiritualismo*. De donde se sigue que la Naturaleza, el Espíritu y la Humanidad son á la vez distintos de Dios y unidos á Dios, y que el panteismo y el dualismo son doctrinas erróneas: sólo el *panenteismo* es verdadero. De donde se deduce finalmente, bajo el punto de vista de la *lógica*, que conocemos la esencia del Universo tal como es, tal como debe ser, y que así nuestro pensamiento está organizado en armonía con la realidad. El escepticismo á su vez es erróneo en este punto: el *dogmatismo* pretende con justo título que la verdad es posible para nosotros.

Como el Sér es á los séres, la esencia divina es á las diversas esencias que pertenecen á los géneros del mundo. La esencia es desde luego una é indivisa; pues se manifiesta interiormente como contra-esencia, bajo el carácter de la espiritualidad y de la materia-

lidad; en fin es esencia armónica en la naturaleza humana: la esencia divina es superior á toda oposicion, como unidad superior de la esencia ó como sobre-esencia. Esta distribucion de la esencia se espresa bajo el punto de vista formal en las leyes de la tésis, de la antítesis y de la síntesis:

SÉR SUPREMO.

ESPÍRITU. NATURALEZA.

HUMANIDAD.

La forma de cada posicion particular es la *determinacion*. Dios como sustancia inmanente es indeterminado. El Sér Supremo es una determinacion de Dios. El Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad son los aspectos determinados ó los géneros del mundo. La forma de la antítesis ó de la oposicion es la *contrariedad*. El Espíritu y la Naturaleza son géneros contrarios: lo que uno es, el otro no es, y lo que uno no es, el otro es. Mas ningun sér es otro ó el contrario de Dios. Cada sér determinado es *positivo*, en tanto que es existente, y *negativo*, en tanto que otros son igualmente existentes. El Sér Supremo no es el mundo, y el mundo no es Dios. Cada género es afectado de negacion, pero ninguna negacion afecta la esencia una é indivisa. Dios lo contiene todo; cada género por el contrario tiene un contenido determinado, al cual se opone otro contenido. De ahí el *interior* y el *esterior*, el dentro y fuera, cuya línea divisoria es la *limitacion*. Todo tiene sus límites en el mundo, sólo Dios es ilimitado y no tiene exterior. La limitacion se determina como principio y como fin. De ahí el *finito*. Lo que está encerrado en los límites se llama magnitud ó *cantidad*, principio de las *Matemáticas*.

III. **El Sér en relacion con su contenido.** Considerando á Dios en sí mismo y en su contenido por la combinacion de los dos puntos de vista que preceden, se reconoce que el Sér se manifiesta exactamente bajo los caractéres de la unidad, de la variedad, de la armonía, que han sido vislumbrados analíticamente como condiciones de toda organizacion: de donde se deduce que Dios es tambien el *organismo*, el organismo uno, infinito, absoluto. La esencia y todos los atributos de Dios están del mismo modo organizados. La forma de la organizacion es la *plenitud*: Dios, con el universo que está en

Él, es la plenitud de la realidad. La plenitud añadida al fondo ó á la esencia del Sér constituye la *perfeccion*: Dios es infinita y absolutamente perfecto. Nada de vacío, nada de lagunas, nada de defectos, nada de mejoras para Dios. Dios es el ideal para los séres perfectibles, ideal del espíritu, del corazon y de la voluntad.

Se distinguen en el organismo la relacion de las partes con el todo y la relacion de las partes entre sí: la una se expresa en la idea de *causa* ó fundamento, la otra en la idea de *condicion*. La razon determinante es lo que en el análisis llamamos *causa*. Dios es la razon y la causa del mundo, porque el mundo en todas sus partes, como Espíritu, Naturaleza y Humanidad, está determinado conforme á la esencia divina. Dios es tambien el fundamento ó principio de todo lo que es, pero es el mismo sin principio y sin causa, puesto que es el todo. Dios, como tal, es aun sin condicion, es el Sér incondicional ó absoluto, pero en tanto que es y contiene en sí todas las determinaciones de la esencia, que están inseparablemente unidas entre sí, es la condicion primera de todo lo que existe en el mundo. La relacion del mundo á Dios, se designa comunmente por el término de *creacion*. Si se entiende por ello que el mundo está en Dios, que depende de Dios, que tiene su causa y condicion en Dios, la creacion es real y aun eterna, porque hasta aquí no hemos encontrado la idea del tiempo; pero si se entiende por eso que el mundo ha sido hecho de la nada, que es obra de la pura voluntad y que subsiste fuera de Dios, la creacion es contraria á la infinidad, á la plenitud, á la perfeccion y á todas las relaciones esenciales de Dios con el universo. Dios, en fin, está íntimamente unido al mundo, tiene conciencia y sentimiento de todos los séres que viven en él, y como tal tiene la *omnisciencia*.

La esencia divina está organizada, y Dios tiene conciencia de esta organizacion. De ahí nuevas relaciones entre Dios considerado en su esencia una y entera y Dios considerado como organismo infinito y absoluto. En estas relaciones están comprendidas las relaciones de Dios con todos los séres. Desde luego la esencia de Dios como Sér es la *misma* que la esencia de Dios como organismo; Dios no tiene más que una sóla y misma esencia, y en consecuencia no es otro en sí mismo que en su contenido; Dios es pues *igual* ó idéntico á sí mismo; en otros términos, Dios es la *identidad* infinita y absoluta. La identidad no excluye la *diferencia* entre las determinaciones de la esencia, pero exige que estas diversas determinaciones

sean aun las mismas bajo alguna relacion ó puedan ser referidas á la *unidad*. Lo infinito y lo absoluto, por ejemplo, difieren entre sí, pero no son más que dos espresiones de una sóla y misma esencia: por eso se unen entre sí en la esencia infinitamente absoluta y absolutamente infinita. Todo se une, todo es uno en Dios. De ahí la aplicacion recíproca de las propiedades divinas, relacionadas unas á otras: Dios es uno en todos sus atributos, Dios es infinito, absoluto, perfecto en todo lo que es. Y como la esencia es infinita, la esencia está en todas partes, Dios está presente en todas las cosas, todo está penetrado de la esencia divina, todo está en todo. Los séres son diversificados segun las *determinaciones* de la esencia, como esencia propia y limitada, pero si se hace abstraccion de estas determinaciones, queda la esencia *pura* y *simple*, que es una y la misma. Las propiedades divinas, el Sér, la esencia, la unidad, la diferencia, la causa, son las *categorías*. Vemos ahora que las categorías son legítimamente reconocidas como *leyes del pensamiento*, y que poseen un valor objetivo y universal. Están en nosotros como están en todas partes, en virtud de la identidad de la esencia. Además, se combinan entre sí en todos los grados y de todas maneras. Ese es el principio del *método* filosófico como instrumento de la determinacion regular y completa de todos los objetos del pensamiento.

La identidad no considera más que la esencia indeterminada ó hace abstraccion de la esencia propia. Sin embargo, puesto que Dios es idéntico á sí mismo en todo lo que es, es tambien idéntico á sí mismo segun la esencia propia. De ahí una nueva propiedad, que nos es conocida analíticamente bajo el nombre de *similitud*: Dios es semejante á sí mismo en todo su contenido, como Sér, como esencia, como organismo, y recíprocamente todo es semejante á Dios. La similitud es la igualdad de la esencia propia. Se aplica de dos maneras. En general, todos los séres son semejantes, en tanto que tienen *igualmente* una esencia propia; son particularmente semejantes los séres que tienen una esencia propia *igual*, es decir, que pertenecen á la misma especie ó que son de la misma naturaleza. El Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad están, pues, organizados como Dios, segun las mismas categorías. Mas la Humanidad es sólo semejante *plenamente* á Dios, porque, como Sér de armonía de la creacion, refleja exactamente la armonía de la esencia divina. Lo finito mismo es semejante á lo infinito, porque posee aun á su ma-

nera y en sus límites las propiedades de lo infinito, como lo demuestran las categorías. Pero lo finito no es como tal igual á lo infinito, idéntico á Dios, puesto que lo finito como finito tiene determinaciones que lo infinito como tal excluye. De ahí la *analogía universal*, que se manifiesta como paralelismo en los séres coordinados y como armonía preestablecida en el acuerdo de todas las partes del universo entre sí. De ahí aun el valor propio ó la *dignidad* de cada criatura hecha á imagen de Dios. Así es como lo falso toma el aspecto de lo verdadero, como el mal toma el atractivo del bien, como lo finito y lo imperfecto usurpan el lugar de la perfeccion infinita. Así es como se explica el politeismo.

Si se relaciona la similitud á la esencia misma del Sér, se obtiene una propiedad nueva. Dios se manifiesta, se indica ó se expresa en todo lo que es; todo es, pues, un indicio, una huella ó un *signo* de Dios. El signo es, para el análisis, una cosa que recuerda otra, con la cual tiene alguna semejanza. Todo puede ser empleado como signo, en virtud del principio de la similitud. En tanto que las cosas tienen una significacion, se llaman *palabras* y llegan á ser los términos de una *lengua*. Una lengua es un organismo de signos, ya para la vista, ya para el oido. Toda la creacion es un lenguaje divino, todo el universo es la palabra de Dios. De ahí la posibilidad de uno *característico* universal, como pasigrafia y como pasilalia. Principio de la *Filología*.

Dios se manifiesta aun en todas las cosas como organismo ó como armonía de la esencia. Esta deduccion corresponde á lo que llamamos lo *bello*. Lo bello conviene á todo lo que está organizado. Dios es, pues, como organismo, la belleza infinita y absoluta. Lo bello concuerda necesariamente con lo verdadero y con todas las demás propiedades divinas: todo lo que es bello es verdadero, todo lo que es verdadero es bello. Lo bello es absoluto y debe amarse de una manera absoluta, por sí mismo. El sentimiento de lo bello es puro, desinteresado, religioso. Lo bello se determina como lo verdadero segun las categorías. Principio de la *Estética*, valor del arte.

Sabemos que Dios es idéntico á sí mismo en todo lo que es. Pues Dios es en sí mismo el sér infinito, y contiene en su esencia las cosas determinadas ó finitas. Es además idéntico á sí mismo, por consiguiente *infinito*, en tanto que es y que contiene en sí lo *finito*. Ese es un teorema fecundo en consecuencias para la *Cosmología* y

para las *Matemáticas*. Resulta desde luego, que el Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad, que componen el mundo y que son constituidas segun la esencia divina, son infinitos. Y no obstante, son determinados, por tanto limitados y afectados de negacion; son géneros, no son todo. ¿Cómo, pues, deben ser infinitos? Son *infinitos de una manera relativa*; son infinitos, porque son *todo*, cada uno *en su género*. No hay más que una sola Naturaleza, que es toda la Naturaleza, y que carece de límites en su dominio, puesto que no existe ninguna otra realidad del mismo género, que pueda limitarla. El mundo espiritual y la Humanidad son igualmente infinitos en su género, y en consecuencia la Humanidad terrestre no es más que una parte de la Humanidad universal. Es cierto que el universo es infinito en sus diversos órdenes: esta es la consecuencia necesaria de un principio cierto. La síntesis en este punto completa el análisis, que no prueba más que la inmensidad de la Naturaleza. Pero la distancia subsiste entre el universo y Dios, porque el mundo es una coleccion de infinitos relativos, miéntras que Dios es lo infinito absoluto, fuera y sobre todas las potencias de lo infinito. Entre lo infinito absoluto, que es sólo y único, y los infinitos relativos, que son múltiples, hay la misma diferencia y la misma relacion que entre lo absoluto y lo relativo, entre lo infinito y lo finito, entre el todo y la parte.

El Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad tienen su *contenido* y su *plenitud* como Dios, y son de nuevo semejantes á Dios bajo esta relacion. Su contenido es pues infinito. Y no obstante este contenido no puede consistir sino en cosas finitas, puesto que cada una es toda la realidad de su género: la Naturaleza no abraza más que los cuerpos; el mundo espiritual, los Espíritus; la Humanidad, los hombres. ¿Cómo pues cada órden del mundo es infinito en su contenido? Es infinito, porque contiene en sí una *infinidad de cosas finitas*. Esta infinidad constituye su plenitud. Es, pues, verdad decir, que los Espíritus, los cuerpos y los séres formados por la union de un Espíritu y de un cuerpo son innumerables ó exceden á todo número, como hemos sospechado en el análisis. Está igualmente fuera de duda desde luego que existen para los hombres otras mansiones más allá de nuestro globo. La síntesis confirma y demuestra aquí una induccion de la *Astronomía*.

Cada sér finito es de nuevo semejante á su género y por consecuencia semejante á Dios. El hombre es á la Humanidad como la

Humanidad es á Dios en la proporcionalidad universal. Dios es infinito, la Humanidad es infinita en su género: ¿qué hay pues de infinito en el hombre? El hombre es *infinitamente finito*, entèramente limitado, determinado bajo todos aspectos y bajo todas relaciones. Debe, pues, existir en cada órden del mundo una infinidad de séres, de que cada uno es infinitamente finito: así lo quiere la deduccion. ¿Mas qué es un sér infinitamente finito? La intuicion nos lo indica, es un *indivíduo*. El indivíduo es un sér en el que todo es finito, cuya determinacion es impulsada á lo infinito, si bien el sér así determinado difiere de todos sus semejantes y representa su género de una manera única ú original. Existe, pues, un *principio de individualidad*. Los indivíduos no son modos de la sustancia, sombras, momentos de desenvolvimiento de Dios, como expresa el panteismo; existen en sí mismos, tienen su razon eterna en la esencia divina y son aun semejantes á Dios por su esencia propia, por su originalidad, por el carácter infinito de su determinacion. Envuelven lo infinito en potencia sino en acto, y son determinables hasta lo infinito en la ciencia. Su extension lógica es nula, son indivisibles, pero su comprension no tiene límites.

El indivíduo tiene tambien su contenido y su plenitud. No contiene séres, sino estados, actos, fenómenos. Cada una de estas determinaciones de la esencia es á su vez semejante al todo: es sola y única, es original, es infinitamente determinada y excluye en consecuencia toda otra determinacion. Todo es diferente de todo, todo es siempre nuevo en el mundo. Eso es lo que Leibnitz llamaba *principium identatis indiscernibilium* y que se podria mejor llamar principio de originalidad. Cada determinacion de un sér finito está envuelta en la esencia del indivíduo en el estado de posibilidad ántes que se realice. ¿Pero cuántos estados hay posibles para un sér finito? En virtud del principio de similitud, cada esencia individual tiene su plenitud y abraza una *infinidad de estados infinitamente determinados*. Aplicando esta proposicion al espíritu humano, al yo, y combinándola con el principio de individualidad, se entrevé ya la posibilidad de la inmortalidad del alma. Mas falta saber cómo las cosas que se excluyen pueden subsistir en la misma esencia. La contradiccion se disipa por la nocion del tiempo.

Puesto que Dios es la esencia una y entera, contiene tambien en su esencia la infinidad de las determinaciones infinitamente finitas que afectan los séres finitos y que forman en cada instante el estado

del mundo. Cada estado del mundo es único y excluye todo otro estado. La forma de esta propiedad divina, que se deduce de la infinidad de la esencia considerada en sí misma y en sus determinaciones interiores, corresponde á esta forma del cambio que conocemos intuitivamente con el nombre de *tiempo*. Por el tiempo es como los estados que se excluyen se hallan no obstante en la misma esencia y se realizan bajo forma de sucesion. El tiempo es, pues, una propiedad de Dios y desde entonces el tiempo es uno, infinito, absoluto en su género. Mas no es Dios quien está en el tiempo, sino el tiempo quien está en Dios. El tiempo no concierne á la esencia una y entera, que es inmutable, por consiguiente eterna, sino solamente á las manifestaciones interiores de la esencia, que consideran el mundo y se modifican sin cesar. El tiempo se divide en dos partes á contar del *instante actual*, el *pasado* y el *futuro*: la primera está sin principio y la segunda sin fin, de donde se sigue que el pensamiento es igual á lo venidero y que el instante actual es siempre mediante el tiempo. El tiempo infinito es la *presencia* de Dios. La misma proposicion se aplica á los séres finitos, como lo prueba la psicología. La esencia como tal es eterna, pero se modifica interiormente bajo la forma del tiempo, quedando enteramente la misma. De ahí la posibilidad de un desenvolvimiento sin fin de todos los estados que están envueltos en la esencia individual. La série contínua de estos estados es el *mudar*.

Dios es la causa una y entera, es causa segun todas las formas de la existencia: es además la *causa temporal* del *mudar* en el tiempo infinito, porque todo se desenvuelve en el mundo conforme á la esencia divina. La causalidad de Dios está organizada como las otras categorías. No suprime la causalidad de los séres finitos; la contiene, es su fundamento. Cada sér, en virtud de su esencia propia y de su similitud con Dios, es causa primera de sus actos en los límites y condiciones de su Naturaleza. De ahí el conflicto de los séres finitos colocados juntamente en el mismo mundo, obrando y resistiendo libremente unos sobre otros; de ahí la *contingencia* y el *acaso*, desconocidos para lo determinado. Pero Dios no solamente es la causa temporal del *mudar*, es además su *causa íntima*, porque tiene la conciencia y el sentimiento de todos sus atributos. Esta nueva propiedad corresponde á lo que se llama la *vida*. Dios es, pues, la vida, la vida una, infinita, absoluta; no es solamente el Eterno, es además el Dios viviente. La vida es inseparable del tiempo, es

una propiedad interior y subordinada de Dios, considerado en sus relaciones con el mundo. Lo mismo viene á ser la vida de la Naturaleza, del Espíritu, de la Humanidad, por consiguiente tambien la vida del *yo*, que pasa en el tiempo infinito y debe regularse sobre la vida perfecta de Dios.

Dios es *inmutable* en todas sus propiedades, por consiguiente tambien en la vida, porque la vida jamás es sino la manifestacion de la esencia divina, que es una y la misma. Pues lo que es inmutable en la vida, lo que es permanente en el mudar, lo que se encuentra necesariamente en todos los términos de una série, se llama ley. Dios es, pues, la ley de la vida. En otros términos, la vida divina es interiormente organizada, segun las categorías de la esencia, segun la *tésis*, la *antítesis* y la *síntesis*. Lo mismo sucede en la vida de la Humanidad y en la vida individual. La tésis, la antítesis y la síntesis son simultáneas en la vida infinita de Dios, pero deben realizarse sucesivamente en la vida de los séres finitos, á fin de que adquieran por el tiempo la plenitud de la vida que está envuelta en su esencia. Estas son las leyes *biológicas* que presiden la vida de la humanidad terrestre, como principios de la *Filosofía de la historia*.

El fondo de la vida es la esencia divina que se manifiesta de una manera permanente y contínua en la presencia infinita. Lo divino, que se efectúa en la vida, se llama el *bien*. Dios es, pues, el bien, el bien uno, infinito, absoluto. Si el bien es absoluto, debe ser aunado y realizado por sí mismo, de una manera absoluta, como ley de la vida. Este es el principio de la *Moral*. El bien está necesariamente en armonía con las demás perfecciones de Dios, por consiguiente, tambien con la bondad y la belleza. Lo bello y lo verdadero son en sí mismo bienes, en tanto que pasan en la vida. Dios cumple todo el bien con la conciencia y el sentimiento de sí mismo. De ahí la *sabiduría* y la *bondad*. Dios es la bondad y la sabiduría perfectas. Todo sér tiene su bien y goza de la realizacion de su bien. Sólo el hombre, entre los séres finitos, puede efectuar el bien en conciencia como un *deber*, como una necesidad que le es impuesta por su naturaleza. El hombre debe hacer el bien pura y simplemente, ó imitar á Dios en la vida, sin preocuparse de las consecuencias de sus actos en esta vida ó en la otra.

Como causa temporal de la vida, Dios es la *actividad* infinita y absoluta. En tanto que está sin límites y sin obstáculos, esta acti-

vidad se manifiesta como *omnipotencia*. Tiende hácia el bien, tiene por *fin* la plena y perfecta realizacion de lo divino en todos los instantes en el tiempo infinito. Dios es, pues, Omnipotente, y Dios tiene su fin en sí mismo. Pero es el fin ó la *causa final* del mundo y de los séres finitos, que no se bastan á sí mismos; es para el hombre lo deseable, porque es el soberano bien. No es preciso comprender la omnipotencia con las preocupaciones teológicas. Este atributo está necesariamente de acuerdo con la esencia divina. Dios lo puede todo para el éxito de lo bueno, segun las leyes de la vida, pero no puede tomar parte ni cambiar el mal en bien. Todo lo que es imposible en sí, es imposible para Dios mismo. Es imposible que Dios sea imperfecto, que un sér finito sea perfecto, que una cosa tenga cualidades incompatibles con su esencia. La omnipotencia es como la omniscencia, una propiedad determinada, aunque infinita en su esfera: es menester verla donde está y no donde no está, so pena de confundirlo todo.

Dios es nuevamente la causa determinante de su actividad en la vida. Esta propiedad corresponde á lo que llamamos la *voluntad*. Dios es, pues, la voluntad, la voluntad una, infinita, absoluta. Esta voluntad es consciente, y como tal es *libre*; tiene por objeto el bien, nada más que el bien, y como tal es *santa*. Dios es la voluntad soberana; pero una voluntad soberana no es el *capricho* ó la diversion. El capricho es una debilidad, una imperfeccion que no se concibe más que en un sér limitado. La libertad no es la indiferencia, sino la determinacion propia. La libertad divina no es *arbitraria*, como la nuestra, adicta ya al bien, ya al mal, sino conforme á la sabiduría y á la perfeccion de Dios; es *racional*. Dios no es como quiere, quiere como es. El órden físico y el órden moral del mundo, jamás chocan con la voluntad divina, porque toda la organizacion del universo, con sus leyes inmutables, con la posibilidad misma del abuso de nuestra libertad, está fundada en la esencia de Dios. La voluntad suprema se manifiesta á cada instante por un acto, por un *decreto*. Los decretos de Dios son impenetrables, puesto que son libres, pero es cierto que tienden al bien, ó más bien á lo *mejor*, en atencion á la situacion del mundo y á todas las circunstancias del momento. El *optimismo*, así comprendido, aplicado al gobierno del mundo, no á la creacion, no es contrario ni á la libertad divina, puesto que lo mejor es libremente escogido por Dios,

ni á la libertad humana, puesto que Dios la tiene en cuenta y la gobierna.

Dios, como organismo, es la razon y la condicion de todo lo que es. Es la *condicionalidad* una y entera, por consiguiente, tambien la condicionalidad temporal ó *voluntaria*; en otros términos, suministra á todos los séres las condiciones de la existencia y de la vida, las vías y medios para el cumplimiento de su fin. El análisis nos enseña que el conjunto de condiciones voluntarias que son indispensables á un sér para la realizacion de su destino, constituyen el *derecho*. El hombre tiene derecho como sus semejantes á todo lo que es necesario á su desenvolvimiento y á su mejora como sér racional. Tal es el principio del *Derecho natural*. Dios es, pues, tambien el derecho, y en tanto que realiza el derecho en conciencia, es la justicia, la justicia infinita y absoluta. La justicia está nuevamente en perfecto acuerdo con lo bueno, lo bello, lo verdadero. Es un bien y debe ser practicada absolutamente ó sin condicion. Cada sér tiene su derecho en Dios en virtud de su naturaleza. Existe además un estado de derecho para todos los séres del mundo: este estado ha sido presentido en la *Ciudad de Dios*. En la sociedad humana, el Estado se encarga de organizar el derecho en interés de todos y de hacerle respetar por todos, apesar de las pretensiones contrarias. La *ley*, expresion del derecho, es superior á las voluntades individuales, porque la justicia es la condicion misma del cumplimiento del destino de todos. De ahí el *derecho penal*. La pena debe restaurar el estado de derecho, que ha sido violado, y traer la enmienda del culpable. El castigo, pues, tiene un fin moral y debe cesar desde que éste fin se ha alcanzado. Conviene abolir las penas irreparables. La justicia se separa así de la venganza y se concilia con la bondad y la sabiduría : el sistema penal es una aplicacion del sistema general de educacion y de moral que reina en el universo, bajo el gobierno de Dios.

Si Dios es lo verdadero, lo bello, lo bueno, lo justo, en una palabra, lo perfecto, no es su contrario, no es el *mal*. Si el mal no es un atributo de Dios, no es absoluto, y si no es absoluto, no puede ser amado ni realizado por sí mismo. ¿Qué es, pues, el mal? ¿Cómo es posible, cómo llega á ser real y por qué Dios lo permite? El mal tiene su orígen en las categorías de la *limitacion* y de la *negacion*, que afectan los séres finitos. Estas propiedades no son malas, sino

Dios seria el autor del mal, sino que envuelven el mal como posible. La *posibilidad* del mal está fundada en la esencia una y entera, cuyas determinaciones interiores contienen á la vez el organismo de la afirmacion y el de la negacion. Mas la posibilidad del mal no es el mal, como la posibilidad del bien no es el bien real. El bien y el mal no se presentan sino en la vida, miéntras que la posibilidad es eterna. La *realizacion* del mal es el hecho de los individuos, el producto de su actividad espontánea ó libre. El mal como el bien es una relacion, una combinacion entre la actividad y la esencia: la relacion conforme ó armónica es el bien, la relacion contraria es el mal. El bien es lo esencial en la vida; es bueno todo lo que se hace *segun* la esencia; el mal es lo contra esencial: es malo todo lo que se hace *contra* naturaleza. Un sér finito puede obrar contra su propia naturaleza, no dando satisfaccion á sus facultades, á sus fuerzas, á sus tendencias, descuidando las condiciones que reclama su desenvolvimiento ó absteniéndose de las perfecciones en tiempo y lugar, segun sus justas relaciones de coordinacion y de subordinacion. De ahí el dolor y la enfermedad para el cuerpo, la ignorancia, el error y la duda para el pensamiento, la apatía, la perversion y la pasion para el sentimiento, y la inmoralidad y el vicio para la voluntad. Un sér finito puede igualmente obrar contra la naturaleza de sus semejantes ó de las demás criaturas, no tratando á cada sér segun su esencia y su valor, ó impidiéndole el cumplir su destino. El bien y el mal que sobrevienen además de una manera accidental, sin que se les haya previsto, se llaman *felicidad* y *desgracia*. El mal se produce, pues, bajo una multitud de formas en la vida, pero jamás es *absoluto*. Ningun sér puede efectuar una pura negacion: el elemento negativo que está en nosotros y de donde proviene el mal, no puede realizarse más que con el elemento positivo, de donde resulta el bien. El mal es una falsa relacion entre cosas que son buenas en sí mismas. El mal provoca el bien como remedio. Por eso el mal tiene frecuentemente el atractivo de lo bueno y pasa por su contrario. Además la psicología enseña que es imposible al hombre hacer mal únicamente por hacer mal. Se hace el mal con conocimiento de causa, pero se hace en vista de algun bien ó de algun interés. El interés consiste en sacrificar el bien de los demás á su propio bien. El bien queda siempre como objeto de la voluntad, por empeñado que se esté en la senda del mal. De ahí la posibilidad de una vuelta á la vía moral.

Dios no está manchado por el mal, porque es la esencia sin límites y sin negacion. Dios no quiere el mal, porque se quiere á sí mismo; pero quiere que el mal pueda producirse en el mundo. ¿Por qué? Desde luego la posibilidad del mal entraña tambien la posibilidad del bien bajo una forma particular, como *negacion del mal*; el mal debe negarse, combatirse y arrojarse de la vida. Luego la posibilidad del mal es una condicion de la libertad, por consiguiente del mérito y de la dignidad del hombre como sér finito. Luchando contra el mal es como el hombre demuestra mejor su superioridad moral y se eleva como Dios sobre los intereses de la naturaleza sensible. El verdadero *heroismo* es la victoria del bien sobre el mal. La extincion del mal y de la desgracia es uno de los objetos de la vida de los séres finitos. Prosiguiendo este fin, el hombre transforma gradualmente su libertad arbitraria en libertad racional: no escoge entre el bien y el mal, escoge como Dios entre el bien y el bien, y aprende á hacer en cada circunstancia lo que es mejor. La existencia del mal reducida á estos límites precisos no es, pues, de ningun modo incompatible con la sabiduría ni con la bondad de Dios. Tal es el principio de la *Teodicea*. En consecuencia, es soberanamente injusto, ya acusar á Dios del mal que hacen los hombres, ya celebrar los hechos consumados en la historia, porque los han logrado como si el éxito demostrara la complicidad de Dios. Dios no apoya el mal, excita á los hombres de buena voluntad quienes resisten al mal. «Ayúdate, y Dios te ayudará.»

Dios tiene la conciencia y el sentimiento de su vida y de la vida de todos los séres finitos en el mundo, sin exceptuar el yo individual. No es solamente el pensamiento eterno ó el pensamiento del pensamiento, es además de una manera contínua, en todos los instantes de la duracion, la *conciencia viva* y el *sentimiento vivo*. Esta *intimidad* es siempre plena y perfecta, pero siempre otra, siempre única en cada momento, porque acompaña y penetra todo el mudar del mundo. Abraza el tiempo y el espacio infinitos: se extiende al pasado como *memoria*, al presente como *intuicion*, á lo venidero como *presciencia*. Como el tiempo es sólo y único, el instante actual es el mismo para Dios y para todos los séres. Dios sabe ó vé todo lo que existe en este instante, conoce hasta nuestros pensamientos y nuestros sentimientos, sabe tambien todo lo que ha precedido y todo lo que debe seguir al momento en que estamos. Nada escapa al pensamiento divino, nada cae en el olvido, nada llega

que sea imprevisto ó inesperado. Dios lo sabe todo en verdad, y no puede engañarse. Mas la *omniscienda* es una determinacion de la esencia, que como tal tiene sus condiciones. Puesto que Dios conoce las cosas en verdad, debe conocerlas tales como son. Conoce, pues, el pasado como pasado y lo futuro como futuro; conoce lo posible como posible, lo real como real y lo necesario como necesario. Sabe todo lo que es posible para cada sér en el tiempo infinito, pero no conoce como real lo que es puramente posible, lo que no existe en realidad. Si nó, cambiaria el modo de existencia de las cosas y transformaria los actos contingentes y libres en actos necesarios. La presciencia así comprendida, concuerda perfectamente con la libertad humana.

La intimidad de la vida como conciencia y sentimiento, resulta de la combinacion de los atributos divinos de la vida y de la intimidad. Combinando ahora la vida con la armonía ó la union, que pertenece igualmente á la esencia una y entera, se obtiene una propiedad nueva: la *armonía de la vida* ó la vida armónica. Hay tres círculos de la vida en el mundo, la vida de la Naturaleza, la vida del Espíritu y la vida de la Humanidad, que abrazan todos los círculos de la vida individual en el espacio y en el tiempo infinitos. Estos diversos dominios están unidos entre sí y con el Sér Supremo en el organismo de la vida una y entera. Todo este organismo tiene por fin la perfecta manifestacion de lo divino, bajo todas sus formas y en todas sus aplicaciones, por el concurso de Dios y de todos los séres. La armonía de la vida contiene á la vez el *órden físico* y el *órden moral* del mundo, la union de los cuerpos entre sí, por efecto de la gravitacion universal, la union de los Espíritus entre sí por los lazos del corazon, la union de los Espíritus y los cuerpos en la Humanidad, verdadera armonía de la creacion, y en fin la union de la Humanidad con Dios, como armonía de la realidad infinita y absoluta. Tal es el principio de la *Religion* sobre la base de la razon. La religion es la armonía de la vida, la union de todo con todo en la vida divina. «Religet religio nos ei, á quo sumus, per quem sumus et in quo sumus.»

La intimidad aplicada á la armonía de la vida dá la *union íntima de la vida*. Esta union es un bien, una parte del bien uno y entero, que Dios realiza por su santa voluntad y que todo sér busca en los límites y las condiciones de su naturaleza. La actividad dirigida hácia la union íntima en la vida se llama *amor* en el análi-

sis. Dios es pues el amor, el amor infinito y absoluto. El amor está de acuerdo perfecto con lo verdadero, lo bueno, lo bello, lo justo, la felicidad, la religion. El mismo es un bien, un derecho, un elemento del arte, una condicion de la felicidad, una fuerza celeste. La religion es amor. «Amarás al Señor tu Dios de todo corazon, y al prójimo como á tí mismo.» Dios se ama á sí mismo y ama á todos los séres en sí en razon de su perfeccion, sin acepcion de personas, sin distincion de razas ó de cultos. No hay más que una cosa que no se puede amar, es el mal; el mal como tal. El amor es necesariamente puro ó desinteresado. Amar á los demás en vista de los servicios que se espera sacar de ellos no es amar á los demás, sino amarse á sí mismo. El amor del hombre para Dios debe estar igualmente exento de todo cálculo personal. La verdadera *piedad* consiste en llenar sus deberes con pureza y simplicidad, con la conciencia que se obra en presencia de Dios y que se debe quedar digna de Dios. El amor consciente, que pertenece á Dios y á los séres racionales, es la *caridad*. En sus relaciones con el mal y la desgracia, la caridad llega á ser compasiva y se manifiesta como piedad, conmiseracion ó *misericordia*.

Dios dirige toda la vida con su santa voluntad. La gobierna con sabiduría, con justicia, con amor, llamándolo todo, previéndolo todo, providenciándolo todo, uniendo el presente al pasado y á lo venidero, armonizando todos los dominios de la vida en el espacio y en el tiempo para el mayor bien de todos y de cada uno: esta propiedad divina se llama *providencia*. Dios es, pues, la providencia infinitamente sábia absolutamente justa, soberanamente buena y misericordiosa, la providencia general que preside la vida universal, y la providencia especial que se ocupa de los menores detalles de la vida individual. Nada es pequeño, nada es grande para el Sér infinito. Pero el órden providencial de la vida, una vez más, no es ni el efecto del capricho ó de la diversion de Dios, ni el producto de la fatalidad ó del ciego destino: es el reino de la razon. La accion de la providencia es necesariamente conforme á los atributos divinos del derecho, de lo verdadero, de lo bello, á todas las leyes de la Naturaleza, á todas las exigencias de la vida moral. Nada hay en esta concepcion que refrene la libertad del hombre. Todos los séres están sometidos á la proteccion de la providencia y ejercen á su vez la misma proteccion en el círculo limitado de su vida con motivo de su progenitura. Sólo el hombre en el mundo tiene con-

ciencia de esta funcion augústa y puede hacerse libremente cooperador de Dios en la familia, en la sociedad ó en el gobierno de la tierra. Tal es sobre todo la mision de los hombres de génio. La accion por la cual la providencia interviene en la vida de un sér finito se llama *gracia*. La gracia es libre, pero conforme á las condiciones y á las leyes generales del perfeccionamiento de los indivíduos. La accion contraria por la cual el hombre se eleva á Dios por el Espíritu y el corazon es la *oracion*. La gracia desciende sobre todos, pero con más abundancia sobre aquellos que tienen más necesidad ó que la desean con más pureza.

Dios es la plenitud de vida y alcanza plenamente el *fin de la vida*, es decir, la manifestacion de lo divino en todos los instantes de la duracion en la presencia infinita. El sentimiento de lo bueno que se realiza así de una manera contínua forma parte de la *felicidad* divina. Y como Dios contiene en sí la vida de todos los séres finitos, que es semejante á la vida divina y se desenvuelve bajo la proteccion de la providencia, alcanza además plenamente el fin de la vida en la vida de todos los séres del mundo. En consecuencia, los séres finitos deben realizar plenamente su esencia como su bien en el tiempo infinito, es decir, llegar á su fin y gozar de la felicidad que permita su Naturaleza. De ahí el cumplimiento del *destino* de todos los séres. Esta propiedad en virtud de la cual Dios, como plenitud de la vida, como providencia y como misericordia, conduce á todos los séres á su fin, se llama *salvacion*. Dios es la salud de todos, sin distincion de razas ó de cultos. El órden de la vida, es pues, un órden de salud. El principio del cumplimiento de los destinos se aplica además al *yo* individual. Y como el Espíritu sobre la tierra no efectúa su destino y no agota su esencia, es preciso que acabe su destino en otra vida. Tal es, con el principio de la plenitud de la esencia ó de la infinidad de los estados posibles, la garantía completa de la *inmortalidad del alma*. El principio de individualidad prueba que esta inmortalidad es personal. El hombre puede perseguir y condenar á su semejante; Dios no persigue y no condena á nádie para la eternidad: quiere que todos los séres racionales sean salvados al tiempo señalado por su mérito y que le bendigan un dia como la causa de su felicidad. Esta voluntad se cumplirá. Cuando haya penetrado en la conciencia humana, como ha sido reconocido ya por algunos Padres pertenecientes á los primeros siglos del cristianismo, la *iglesia universal* quedará fundada en la tierra.

Dios por su misericordia manumite ó libra á todos los séres del mal y de la desgracia, segun las leyes de la vida y el órden de la salvacion, por consiguiente en razon de los progresos de la cultura individual. Esta propiedad divina se llama *Redencion*. Se aplica al mundo entero, sin exceptuar la Humanidad terrestre. El mal será vencido por el bien, el ódio por el amor, el error por la verdad, la venganza por la justicia, el fraude por la rectitud, la debilidad por la energía moral. Toda lucha entre los hombres, todo antagonismo cesará en la tierra y en los cielos, como lo anunciaba ya la antigua doctrina de la Persia. El *ideal* entónces será realizado, tanto como pueda serlo en las condiciones de la vida terrestre. Mas en la obra de la redencion y de la salvacion, el hombre concurre con Dios. Dios permite el mal y deja al hombre el mérito de su elevacion. Dios no opera sobre nosotros contra nuestra voluntad expresa. La condicion fundamental de la eficacia de la redencion, es que el hombre conoce y practica el bien con constancia, como una ley divina, y que vive en la intimidad de Dios. Por el arrepentimiento se expia el mal; por la buena voluntad se obtiene el perfeccionamiento, por la union del espíritu y del corazon con Dios es como la salvacion comienza y la redencion se acaba.

Dios es en fin la *perfeccion de la vida* en la plena armonía de todos sus atributos biológicos. Este acuerdo perfecto de todas las potencias de la vida concentradas en la idea fundamental de la plenitud, constituye la *gloria* ó la *magestad* de Dios. En este sentido, el Universo glorifica á Dios: «Cœli enarrant gloriam Dei.» Todos los séres en el mundo son un elemento y un testimonio de la magestad de su autor. Mas sólo el hombre, como sér de armonía de la creacion, tiene la conciencia y el sentimiento de este atributo divino; sólo el hombre entre los séres finitos conoce la gloria de Dios y puede tomarla para fin de su actividad y para ideal de su propia gloria. La gloria de los séres racionales consiste en la perfeccion de su vida, desenvuelta en todas sus partes conforme á la razon, desplegándose como sabiduría, como justicia, como caridad, como misericordia, como providencia respecto á los séres inferiores. Es la aplicacion del precepto evangélico, que resume toda la vida moral y religiosa: «Sed perfectos, como lo es vuestro Padre celestial» (1).

(1) Krausse, *Vorlesungen über das System der Philosophie* zweiter Theil.

II.

DIVISION DE LA FILOSOFÍA SEGUN SUS OBJETOS.

La filosofía no tiene más que un sólo objeto, Dios, el principio de los principios, el Sér uno y entero que es todo y contiene todo en su esencia. Dios es la unidad de las cosas: conocer esta unidad, de donde todo procede, es saberlo todo. Dios no conoce más que á sí mismo y tiene la omnisciencia. Para acercarse á este ideal, no tenemos más que profundizar la naturaleza divina, determinando el sér sucesivamente en sí mismo, en su contenido y en sus relaciones con los séres que viven en él.

De ahí la division de la filosofía segun sus objetos. En tanto que tiene por objeto el *Sér*, la esencia una é indivisa, inmanente en todas las cosas, la filosofía toma el nombre de metafísica; en tanto que tiene por objeto las diversas determinaciones de la esencia, que están en Dios, distintas de Dios, la filosofía comprende cuatro partes: el conocimiento de Dios como *Sér Supremo*, la filosofía del *Espíritu*, la filosofía de la *Naturaleza* y la filosofía de la *Humanidad*.

La *Metafísica* es la filosofía fundamental ó la filosofía primera. Es la ciencia del sér en tanto que es sér, la *ontologia* propiamente dicha, y como el Sér indeterminado es Dios, es además la teología racional, la *teognosia* ó la *filosofía de lo absoluto*, si se entiende por absoluto el principio primero de todas las cosas. La metafísica se ocupa, pues, del Sér ante toda oposicion interior, superior á toda antítesis ó síntesis, es decir, del Sér uno y entero, que nada tiene de determinado, pero que encierra en sí todos los géneros de determinaciones: este es el punto de vista de la tésis ó de la unidad indivisa de la esencia, objeto del conocimiento indeterminado. La parte sintética de la filosofía, en los límites trazados más arriba, es un resúmen de metafísica; y por ello puede cualquiera convencerse de que la metafisica, así comprendida y desenvuelta con método, contiene los principios de todas las ciencias. Estas diversas deducciones son alguna vez designadas, sin motivo sério, bajo el nombre de metafísica especial.

La ciencia filosófica de Dios como *Sér Supremo* concierne la primera determinacion de la esencia una y entera. No tiene por objeto la unidad indivisa, sino la unidad superior á la esencia; no es

el todo con sus partes, sino el todo como distinto de sus partes. Toda la metafísica se resume en esta proposicion: «Dios es el Sér.» Mas ahora el Sér no es un sér particular ni una coleccion de géneros; es todo el sér, es superior á todo género, está fuera del Universo. Es el punto de vista de la trascendencia, que sucede al de la inmanencia. Dios desde entónces es á la vez distinto del mundo y unido al mundo. La ciencia de Dios así considerada se resume en esta proposicion nueva «Dios es el Sér Supremo.» Dios tiene la conciencia y el sentimiento de su distincion y de su union con el mundo, puesto que es la personalidad infinita y absoluta, y porque la intimidad divina se aplica á todas las determinaciones de la esencia. En consecuencia todos los atributos morales de Dios, la sabiduría, la bondad, la justicia, la caridad, convienen igualmente al Sér como Sér Supremo. El panteismo, confundiendo á Dios con el universo, ha desconocido este aspecto de la naturaleza divina. La *providencia* entónces llega á ser inexplicable. En efecto, la providencia supone la trascendencia de Dios, dominando la vida universal y gobernándola segun las leyes de la esencia para el mayor bien de todos y de cada uno, en los límites de la libertad y de la espontaneidad de los Séres finitos. La providencia es la actividad personal de Dios como Sér Supremo, oponiéndose y uniéndose á la actividad del mundo. En esta accion Dios encuentra el bien y el mal, la dicha y la desgracia bajo todas sus formas, y saca el mejor partido, en atencion á toda la situacion del mundo. Esta parte de la teología racional se llama comunmente *Teodicea*. La Teodicea es la ciencia de la providencia divina en sus relaciones con el mal.

La Naturaleza, el Espíritu y la Humanidad en su conjunto son objeto de la *Cosmología*, que comprende además la *Cosmogenia*, como ciencia de la creacion, aunque la palabra cosmos no se aplica frecuentemente más que al mundo material. La primera rama de la Cosmología general es la *Filofía del Espíritu*. En esta ciencia no se trata solamente del *espíritu individual* que conocemos por el sentido íntimo, sino del Sér que comprende *todos los espíritus* individuales y que ha sido señalado con los nombres de *Logos*, *Verbo* ó *Razon universal*, por los platónicos, teologos y eclécticos. El Espíritu en el órden de las realidades corresponde á la Naturaleza. En él viven los espíritus individuales, se unen en la misma verdad, en las mismas afecciones, en los mismos deberes, y hallan la razon de su acuerdo, como los cuerpos viven y están funda-

dos en la Naturaleza. El mundo espiritual se reduce á la unidad como el mundo físico; las propiedades comunes de los espíritus no se explican más que por su orígen como en el Espíritu universal, como las propiedades de la materia suponen la Naturaleza. Solamente las relaciones de los espíritus entre sí y con su centro son espontáneas y libres, miéntras que las relaciones de los cuerpos son contínuas y fatales, conforme á la esencia propia de los dos géneros de sustancias que componen el mundo.

El Espíritu y la Naturaleza, considerados en su esencia una y entera, no pueden ser comprendidos ni por los sentidos ni por la imaginacion; son uno y otra el objeto de una intuicion pura de la razon, de una intuicion parcial comprendida en la intuicion fundamental de Dios; el uno es una determinacion del Sér infinito y absoluto, bajo el punto de vista predominante de lo absoluto; la otra una determinacion del mismo Sér bajo el punto de vista predominante de lo infinito. Estas intuiciones deben completarse por el conocimiento que tenemos de las leyes de nuestra actividad espiritual y física. Las leyes del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad, formuladas por la *psicología*, nos hacen entrever los atributos del Espíritu universal, como las leyes de la luz, del calórico y del movimiento nos revelan las propiedades de la Naturaleza. Nuestro espíritu es un órgano del Espíritu del mundo, donde se reflejan y se concentran todas las fuerzas espirituales, como las fuerzas físicas se manifiestan y se equilibran en nuestro cuerpo. La psicología general ó la ciencia del mundo espiritual debe, pues, ser conforme á la psicología individual, como ciencia del alma humana. La filosofía del Espíritu es la ciencia de los *principios* del mundo espiritual y moral. La psicología esperimental ó la historia de los *fenómenos* del alma es una preparacion á la filosofía del Espíritu. Esta es mucho más extensa que aquella: tiene por objeto determinar la naturaleza y las leyes de la razon universal, considerada en sí misma y en sus relaciones con el conjunto de los espíritus, de donde se deducen el orígen, las leyes y el destino de los espíritus individuales, considerados en todas sus relaciones entre sí, con la materia y con Dios. La filosofía del Espíritu, así entendida, podria llamarse segun Ampère, *Noología*.

La segunda parte de la Cosmología, como ciencia de los principios del mundo, es la *Filosofía de la Naturaleza*. Las producciones de la naturaleza son objetos de las intuiciones sensibles, pero la

Naturaleza misma es objeto de una intuicion intelectual de la razon. Concebimos la Naturaleza como un Sér infinito en su género, conteniendo una infinidad de cuerpos obrando y resistiendo unos sobre otros, moviéndose segun sus leyes en el tiempo y en el espacio infinitos. Toca á la filosofía de la Naturaleza determinar cuál es la esencia de este Sér, cuáles son sus formas, cuál es la regla de sus creaciones, cuáles son sus relaciones con los astros y con todos los sistemas de cuerpos que viven y se desenvuelven de una manera contínua en su seno.

La esencia de la Naturaleza es la *materia*. La materia es un *todo*, un todo *contínuo*, un todo compuesto de *partes* colocadas unas al lado de otras y divisibles sin fin. Si la materia como contínua se divide, toda parte ó partícula de materia es suceptible de division: en consecuencia no existen *átomos*, como elementos insecables ó indivisibles de los cuerpos. La teoría atómica ó la filosofía corpuscular, que esplica la constitucion de la materia por la solidez absoluta de los átomos y el vacío absoluto que dejan entre sí, es pues contraria á la nocion misma de la materia. Pero nada impide admitir en los cuerpos *moléculas*, si se entiende por ellas pequeñas masas que podemos justificar en la composicion de los cuerpos. Las moléculas en este sentido se dejan conciliar con la teoría dinámica, que considera la materia como dotada y penetrada de *fuerzas*; cada molécula es en sí misma un centro de acciones y relaciones inumerables, un órgano de la actividad de la materia, en que se manifiestan las propiedades que caracterizan las diversas especies de cuerpos.

Todas las categorías de la esencia, de la forma y de la existencia se aplican á la materia, conforme á la esencia propia de la Naturaleza, es decir, con el carácter de enlace, continuidad, encadenamiento de todo con todo ó fatalidad. La materia tiene su unidad, su identidad, su direccion, su capacidad, su causalidad, su actividad, su mudar, su organizacion, su plenitud; la materia misma tiene propiedades que corresponden á las del espíritu y que mantienen su similitud con la ciencia una y entera: la cohesion llama la intimidad; la luz, el pensamiento; el calórico, el sentimiento; el movimiento, la voluntad; la infinidad, el amor; la materia, en fin, tiene relacion con lo absoluto, puesto que tiene su valor propio, su dignidad, su bondad, y contiene lo infinito en potencia, puesto que es divisible hasta lo infinito y puede manifestarse por una infinidad de fenómenos. Todas las manifestaciones de la actividad de la ma-

teria, miéntras son susceptibles de aumento y disminucion, son fuerzas.

Las primeras fuerzas son la atraccion y la repulsion, la fuerza centrípeta y la fuerza centrífuga que se despliegan en el juego de las moléculas y en la mecánica celeste. La gravitacion universal es un testimonio patente de la esencia de la materia, como encadenamiento necesario de todo con todo. Las ciencias principales que se ocupan del estudio de la materia son la astronomía (la cosmografía, la uranografía), la geología y la geografía física, la física y la meteorología, la química y la mineralogía, la agronomía y la tecnología, la botánica y la zoología (incluso la paleontología), en fin, la anatomía y la fisiología ó biología generales y comparadas. Todas estas ciencias descansan sobre algunos principios tomados de la filosofía de la Naturaleza (1).

La materia, como las demás cosas, tiene sus formas. Se desenvuelve de instante en instante y punto por punto de una manera contínua. La série de *instantes* que se suceden bajo la forma de *ántes* y de *despues* constituyen el *tiempo*; la série de *puntos* que coexisten unos al *lado* de otros ó que están yuxtapuestos constituyen el *espacio*. El tiempo es la forma del mudar, la forma de los estados ó de los fenómenos que se realizan en un sér; el espacio es la forma de la coexistencia ó de la yuxtaposicion de las partes de un objeto El tiempo tiene más extension que el espacio, pero uno y otro convienen á la materia. Cada cuerpo tiene su tiempo, como propiedad inherente á su actividad interna; cada cuerpo tiene su extension, como propiedad inherente á su divisibilidad. El tiempo y la extension propias á cada cuerpo forman parte del tiempo y del espacio infinitos, como atributos del mundo. El tiempo y el espacio son homogéneos, contínuos, por consiguiente divisibles hasta lo infinito. Cada porcion del espacio y del tiempo contiene una infinidad de partes infinitamente pequeñas. El tiempo y el espacio se combinan en el *movimiento*, forma compleja de la materia, que indica que los cuerpos se modifican á la vez bajo la forma de la duracion y de la extension. El movimiento interior de las moléculas dá la vibracion; el movimiento exterior, la mudanza ó la traslacion. Todo movimiento en el dominio de la naturaleza exige alguna sucesion y algun cambio de lugar. De ahí las relaciones constantes que existen

(1) A. M. Ampère, *Essai sur la philosophie des sciences*. 1838-1843

entre el tiempo, el espacio y el movimiento ó la velocidad. El *espacio* tiene dos factores, el tiempo y el movimiento: es proporcional al tiempo, si los móviles tienen la misma velocidad, suponiendo la velocidad uniforme y constante; es proporcional á la velocidad, si los móviles emplean un mismo tiempo al correr; es, en fin, el producto del tiempo y del movimiento. El *tiempo* está en razon directa del espacio, en razon inversa de la velocidad: crece con el espacio por una misma velocidad, y decrece á medida que la velocidad aumenta en el mismo espacio. La *velocidad*, en fin, está en razon directa del espacio, en razon inversa del tiempo, cuando es constante: crece con el espacio, si los tiempos son iguales, y decrece con el tiempo, si los espacios son iguales. La velocidad es la relacion del espacio al tiempo; el tiempo es la relacion del espacio á la velocidad.

En estas consideraciones se apoyan las *matemáticas* que pertenecen á la Filosofía de la Naturaleza y se adaptan en todas partes á las ciencias físicas. Las matemáticas son á las ciencias que tienen por objeto la materia como la forma es al fondo: son una ciencia puramente formal. Las matemáticas son la ciencia de la cantidad considerada en sí misma y en sus aplicaciones. De ahí las matemáticas puras y aplicadas. La cantidad considerada en sí misma es el objeto de la *Algoritmia*, ciencia del cálculo, que comprende la aritmética, el álgebra y el análisis. La cantidad aplicada al espacio, al tiempo, al movimiento, es el objeto de la *Geometría*, la *Cronología* y la *Cinemática*. La mecánica es la ciencia del movimiento considerado en sus causas ó la ciencia de las fuerzas motrices; comprende la estática y la dinámica, como ciencias del equilibrio y de la accion de fuerzas, y se aplica á los cuerpos sólidos, particularmente como mecánica celeste, á los cuerpos líquidos como hidráulica, y á los cuerpos gaseosos como pneumática (1).

La cosmología filosófica comprende, en fin, la ciencia de los séres formados por la union de espíritu y cuerpo, y especialmente la *Filosofía de la humanidad*, en que esta union aparece de la manera más íntima y más completa. La filosofía de la humanidad no se ocupa solamente de la humanidad terrestre, sino ante todo de la

---

(1) A. S De Monterrier, *Dictionnaire des sciences mathematiques pures et apliqués*. 1835.— H. Sonnet, *Dictionnaire des mathematiques apliqués*.—Krause, *Die Lhere vom Erkennen*, S. 365-391. Zusatz von Leonardi.—Id., *Die Gründwarheiten des Wisenschaft*, 1829.

humanidad universal que se ostenta sobre todos los globos celestes en que son realizadas las condiciones de una vida pan-armónica. Tiene por objeto la humanidad una y entera, considerada en sí misma, en sus diversos grados de cultura, en su ideal y en el conjunto de sus relaciones con Dios, con la Naturaleza, con la Razon y con los séres inferiores. De ahí un gran número de ciencias particulares que están destinadas á agotar la idea de la humanidad en sus manifestaciones internas, como espíritu y cuerpo, como pensamiento, sentimiento y voluntad, como vida individual y social, y en sus relaciones universales con todo lo que es divino.

La ciencia de la humanidad considerada en sus condiciones terrestres es la *Antropología*. La antropología es el estudio de la naturaleza humana. La importancia de este estudio es incontestable: el conocimiento más útil al hombre es el del hombre. El *Nosce te ipsum* es la base de todo trabajo intelectual y de toda actividad moral. Todas las manifestaciones de la vida racional, de la vida física y de la vida comun, las religiones, las ciencias, las artes, las costumbres y las leyes, las lenguas, las razas, los sexos, las edades y las enfermedades, la familia, el Estado y la sociedad, son determinaciones de la naturaleza humana y no pueden ser apreciadas con seguridad más que por la ciencia filosófica del hombre. La antropología se divide en tres partes, segun la tésis, la antítesis y la síntesis: el hombre, considerado en su unidad indivisa; el hombre, considerado en su dualidad interior, como espíritu y como cuerpo, de donde nacen la psicología y la somatología; y en fin, el hombre considerado en la armonía de sus partes entre sí y con el todo, de donde dimana la Antropología general.

Al estudio del cuerpo humano se refieren la *Anatomía* y la *Psicología* del hombre, ciencias de los órganos y de sus funciones, la *Higiene*, ciencia de la salud, y la *Nosología* abrazando el conjunto de los conocimientos médicos, entre otros la *Patologia*, ciencia de las enfermedades, y la *Terapéutica*, ciencia de los tratamientos ó de los medios de curacion.

Al estudio del espíritu humano se refieren las ciencias morales y racionales. La *Lógica*, ciencia del conocimiento, expone las leyes que el pensamiento debe seguir para llegar á la verdad y adquirir la certeza. La *Estética*, ciencia de lo bello, expone las leyes del desenvolvimiento del sentimiento y del gusto en el dominio del arte. La *Moral*, ciencia de lo bueno, expone las leyes á las cuales la vo-

luntad debe obedecer para cumplir el deber y obtener la virtud. El *Derecho natural*, ciencia de la justicia, expone las condiciones dependientes de la voluntad de otro, que son indispensables á la realizacion del destino humano. La *Religion*, en fin, trata de las relaciones íntimas ó personales que existen entre Dios y los séres racionales en la vida. Todas estas ciencias tienen su base subjetiva en el espíritu humano y su base objetiva en Dios, considerado como verdad, como bondad, como bien, como justicia ó como personalidad y providencia. Se discute hoy dia la *independencia* de las ciencias morales. El problema es fácil de resolver si se le remonta á los principios de la síntesis. Las ciencias morales son independientes de todo dogma revelado, pero no son independientes de Dios, como principio absoluto de la ciencia. Son *distintas* de la metafísica, de la teología racional, pero no están *separadas* de ellas. La moral tiene su principio *propio* como las matemáticas, pero este principio no está *aislàdo* y no es la razon última de las cosas; está fundado en Dios, está *unido* á todos los demás principios de las ciencias particulares. Cuando la ciencia está organizada, todas sus partes son solidarias (1).

Al estudio de las relaciones que existen entre el espíritu y el cuerpo se refieren la *Pedagogia*, ciencia de la educacion física y moral del hombre; la *Lingüística* ó la Filología, ciencia de los medios de expresion de la vida espiritual por un conjunto de signos fonéticos ó gráficos; la *Etnologia*, ciencia de las diversidades de la naturaleza humana como caractéres de las razas y pueblos, bajo el doble punto de vista del espíritu y del cuerpo; la *Teratologia*, ciencia de las anomalías de la organizacion, que provienen de una detencion del desenvolvimiento en la vida embrionaria, causada con más frecuencia por la influencia de lo moral sobre lo físico; en fin, la *Frenopatia* ó Patología mental, ciencia de las enfermedades que resultan de alguna perturbacion en las relaciones del espíritu y el cuerpo.

Si ahora consideramos al hombre en sus relaciones con sus semejantes, encontramos las *ciencias sociales*, que tratan de la produccion, de la distribucion y del consumo de las riquezas, de la organizacion y de la administracion del Estado en sus relaciones con los ciudadanos, con las instituciones y con los otros Estados: *Economía*

---

(1) F. Pillon, *L'Année philosophique*, p. 261-363. París 1868.

política ó social, *Derecho público, Derecho administrativo, Derecho internacional* ó Derecho de gentes.

Aplicándose, en fin, á delinear la vida de la humanidad sobre la tierra, se obtiene la historia política, que viene á ser la base de la *Filosofía de la historia* y de la *Política*, como ciencia de las reformas que hay que introducir en la sociedad presente en vista del ideal de la humanidad.

III.

DIVISION DE LOS SISTEMAS FILOSÓFICOS.

La filosofía aspira á la sistematizacion y se presenta siempre en la historia bajo una forma más ó ménos regular. Cada autor tiene su sistema. Segun la opinion que se forma del espíritu humano, consulta la fé ó el pensamiento, los sentidos ó la razon, procede por análisis ó por síntesis y llega á concebir el conjunto de las cosas de una manera ó de otra. Si se tienen en cuenta las combinaciones infinitamente variadas que pueden imaginarse entre los diversos elementos del espíritu, hay tantos sistemas como pensadores. Sin embargo todos los sistemas tienen caractéres comunes y caractéres distintivos, que permiten clasificarlos en *géneros* y *especies*. Por poco que una doctrina sea completa y desenvuelta con método, la teoría llama á la práctica, y el punto de vista psicológico del orígen del conocimiento entraña casi necesariamente un conjunto de consecuencias morales, políticas y religiosas. Es fácil de seguir esta filiacion de las ideas en los grandes movimientos de la ciencia. Es lo que hace la utilidad y el atractivo de la historia de la filosofía. El problema es por decirlo así geométrico: decidme lo que pensais del espíritu, yo os diré lo que pensais de Dios, del mundo, y de la sociedad, ó recíprocamente. La ciencia es un organismo en que todo es solidario: un detalle basta para construir el conjunto.

Los sistemas filosóficos pueden dividirse en cuatro puntos de vista segun su orígen, su objeto, su forma y su método.

I. Segun el *orígen* de donde sacan el conocimiento, los sistemas son supernaturalistas, misticistas, sentimentalistas ó racionalistas, segun que se apoyan en la fé y la autoridad, en la inspiracion inmediata, en el sentimiento ó en el conjunto de las facultades intelectuales del espíritu.

1. El *sobrenaturalismo* ó *supernaturalismo* es un sistema teológico más bien que filosófico. Busca la verdad en una *revelacion histórica* de Dios, depositada en los Libros sagrados é interpretada por la autoridad religiosa. La revelacion es un artículo de fé para los fieles y contiene implícitamente todas las verdades de que el hombre tiene necesidad en esta vida. La razon desde entónces está subordinada á la fé y no puede ejercer su derecho de investigacion sino en los límetes de la Sagrada Escritura. El libre exámen está prohibido en todas materias. La ciencia no puede tener por mision sino organizar en sistema los dogmas revelados. Si la menor contradiccion surge entre un dogma y una verdad filosófica ó científica, el dogma es declarado *incomprensible*, y la verdad entrevista por las facultades naturales condenada y perseguida como una heregía. De ahí la intolerancia.

Todo sistema sobrenaturalista es *sintético*, sin preparacion, y descansa en consecuencia sobre una hipótesis indiscutible.

El análisis es una libre intuicion de las cosas, independiente de toda opinion preconcebida; cuando se cree poseer toda la verdad, el análisis es inútil y quizá peligroso para los creyentes. Así, todo sistema sobrenatural es *dogmático*, sin ninguna mezcla de crítica. Por eso el sobrenaturalismo como tal es incompatible con la filosofía pura. Ciertamente la filosofía no excluye todo el contenido de las revelaciones históricas, puesto que reconoce la existencia, la personalidad y los atributos morales de Dios, que son admitidos en la teología; pero no acepta ningun dogma, en tanto que sobre natural ó inaccesible á la inteligencia, y se reserva el derecho de criticar todos los objetos de la fé y rechazarlos desde que son manifiestamente contrarios á la razon. La ciencia no es posible más que á este precio, sino seria menester negar la unidad del espíritu, separar la fé de la razon, creer ciegamente en lo irracional y asistir impasible á este combate de la conciencia contra la conciencia. Esta pretension es escusable en una época de ignorancia, en que la religion positiva emprende la educacion del hombre, pero es intolerable en una época de luces, en que el espíritu tiene el sentimiento de su valor y de su libertad. La fé ciega se pierde para siempre cuando la razon está emancipada. El dominio de la fé no desaparece por eso: hay en la ciencia, en las relaciones del hombre con Dios y con sus semejantes, bastantes problemas oscuros, que quedan sometidos á la fé, pero los hechos, que son objeto de la fé, deben al

ménos ser reconocidos como posibles y como no hostiles á la razon.

El sobrenaturalismo, á pesar de sus pretensiones á la infalibilidad, no es un sistema *homogéneo*. Conocemos por la historia algunas doctrinas reveladas que están léjos de ser conformes entre sí sobre todos los puntos. Razon de más para no aceptar una revelacion histórica, sino á beneficio de inventario. La verdad no es evidentemente ni una cuestion de número, ni una cuestion de tiempo. Obligados á hacer una eleccion entre varios sistemas, por la imposibilidad en que estamos de conciliarlos, no daremos la preferencia ni al que cuente mas parciales, ni al que sea más antiguo ó más reciente, sino al que satisfaga mejor las condiciones de la ciencia. Es indudable que la doctrina cristiana no aventaja, bajo esta relacion, á las religiones orientales. Más, el mismo cristianismo está dividido: hay Iglesia griega é Iglesia romana, hay catolicismo y protestantismo. El catolicismo es un sistema teológico en todas sus partes, que ningun compromiso quiere con el progreso; el protestantismo al contrario se perfecciona poco á poco y marcha con la civilizacion. De donde se sigue naturalmente que el uno es combatido por la revolucion y provoca el ateismo, miéntras que el otro suscita una trasformacion contínua de la idea religiosa, se desembaraza insensiblemente de lo sobrenatural y tiende hácia la filosofía. Cuando adversarios tales como los positivistas representan toda concepcion teológica como expresando la voluntad arbitraria de Dios, tienen presente el sistema católico, consagrado por la tradicion, pero no tienen en cuenta ni la teología racional, ni las modificaciones introducidas en la Reforma por el protestantismo liberal. No es la teología como tal la que es condenable, porque la teología pertenece á la ciencia, es lo sobrenatural lo que se debe eliminar del dominio de la filosofía, en interés mismo de la religion.

La última manifestacion del sobrenaturalismo en nuestra época es la doctrina del vizconde de Bonald. Consiste en pretender que las verdades morales, sociales y religiosas nos vienen de fuera, nos son trasmitidas por la palabra, que el depósito de los elementos de la razon se conserva por la tradicion, y que en el orígen de la Humanidad sobre la tierra, cuando nuestros primeros padres no podian recibir la palabra y la verdad de sus semejantes, Dios se hace institutor del hombre y le revela el lenguaje. Añade, pues, á la revelacion cristiana una *revelacion primitiva*, que ha instituido el lenguaje y fundado á un tiempo todos los principios

del órden moral. Esta doctrina, tachada de sensualismo, puesto que el lenguaje es percibido por nuestros sentidos, ha recibido el nombre de *tradicionalismo*. No parece tener otro objeto que el de establecer la impotencia de la razon humana y su dependencia absoluta frente á la sociedad y á la tradicion. El lenguaje bajo este punto de vista no es solamente una condicion del desenvolvimiento del espíritu, sino la causa misma de las ideas de la razon. Cada sistema revelado puede invocar en su favor argumentos de este género: la tradicion universal no es más favorable al uno que al otro. La doctrina de Bonald llega á ser la base de una escuela teológica bastante considerable, al principio de este siglo, en Francia; pero ha sido criticada por algunos escritores católicos y aun condenada en sus principios por la autoridad eclesiástica.

2. El *Misticismo* toca al sobrenaturalismo, pero en vez de apoyarse sobre una revelacion oficial y pública, se funda en una revelacion individual, en una inspiracion inmediata, en que el alma arrobada en *éxtasis* impone silencio á los sentidos y se pierde en la contemplacion de lo divino. Este estado del alma puede nacer de una exaltacion enfermiza de la imaginacion, pero no es frecuentemente en los espíritus elevados sino una viva *intuicion* de la razon, acompañada de un sentimiento profundo de Dios. Por eso el misticismo no debe ser condenado en principio como un abuso de la especulacion, sino criticado con mesura como una forma posible del pensamiento. Su defecto no está en profundizar las cosas divinas, como piensan los espíritus vulgares, que toman por místico todo lo que es supra-sensible, sino en proceder sin método, en desdeñar la disciplina de la lógica, que contiene la inteligencia en los límites de la verosimilitud. El misticismo como tal no es una doctrina homogénea, que se puede apreciar en su conjunto. Los resultados del éxtasis difieren entre sí segun los tiempos, los lugares, la cultura intelectual y moral de los iluminados. Todo lo más, se puede señalar como un rasgo comun entre los místicos, una cierta tendencia á absorber la individualidad en Dios, segun el espíritu del panteismo.

La pátria del misticismo es el Oriente. La Grecia no tiene místicos. Mas el misticismo reaparece con brillo en el neo-platonismo de Alejandría, provocado sin duda por el escepticismo que habia invadido las conciencias, á consecuencia del ningun éxito de los trabajos filosóficos de algunos siglos. En las épocas de crísis en que la turbacion y la inquietud penetran en las almas, el misticismo res-

ponde á una necesidad del corazon. En la Edad media, en el Renacimiento y aun en los tiempos modernos, el misticismo cuenta aun numerosos é ilustres representantes. Frecuentemente se funda en lo sobrenatural, pero atestigua cierta disposicion á salir de la enseñanza tradicional, á sospechar de los dogmas revelados, ó al ménos á considerarlos como impotentes para satisfacer las aspiraciones más altas y más delicadas del alma. Tales son el *Quietismo* en Francia, el *Pietismo* en Alemania, el *Metodismo* en Inglaterra y en los Estados-Unidos. Mas el misticismo se manifiesta además, fuera del círculo de accion de las comuniones religiosas. Las visiones de Swedenborg y sobre todo las revelaciones del americano Andrew Jackson Davis merecen bajo este respecto un atento estudio (1).

3. El *Sentimentalismo* erige el sentimiento en principio de conocimiento y en criterio de verdad. La fuente de todo saber, segun Jacobi, el principal representante de este sistema, es ya la impresion que los objetos sensibles ejercen en nosotros, ya el sentimiento superior del espíritu, la *conciencia* de las cosas divinas, que se confunde con la fé. «Creemos en la virtud, en la libertad, en Dios, y este saber aventaja sobre el saber sensible como el hombre sobre el animal, el mundo espiritual sobre el mundo físico ó Dios sobre la Naturaleza. Toda doctrina está, pues, fundada en la autoridad del sentimiento, facultad constante y comun á todos, que constituye la razon.» Este sistema tiene el mérito de realzar la importancia del sentimiento, demasiado descuidado en la filosofía como en la educacion, pero identifica las funciones del corazon á las de la inteligencia. El sentimiento, esencialmente individual, subjetivo y variable, no está organizado para la ciencia. El placer y el dolor no son señales infalibles de la verdad y del error, ni son signo cierto del bien y del mal. El sentimiento tiene sus derechos en el arte, en la literatura y en la vida, pero carece de título en las teorías científicas. El sentimentalismo no tiene más valor que como protesta del corazon contra la duda especulativa, que mina los fundamentos de toda creencia religiosa.

4. El *Racionalismo*, en el sentido más lato de la palabra, es el sistema filosófico que busca la verdad por el empleo de las facultades intelectuales del espíritu, es decir, de la sensibilidad, del en-

(1) A. J. Davis, *The principles of nature*, thirteenth edit. New-York, 1866.—*The great harmonia.*—Boston, 1862.

tendimiento y de la razon, ya aisladas, ya combinadas entre sí. De ahí algunas variedades de sistemas racionalistas, á saber: el sensualismo, que se apoya sólo en los sentidos; el conceptualismo, que se apoya en los sentidos y en el entendimiento, y en fin, el racionalismo propiamente dicho, que se apoya á la vez en los sentidos, en el entendimiento y en la razon. Estos tres sistemas corresponden exactamente á los tres grados de *cultura* del espíritu humano. Los dos primeros son exclusivos, el tercero es completo, porque la razon no excluye las otras facultades, sino que las somete á sus leyes. Sin embargo, el racionalismo puede además manifestarse como doctrina exclusiva de la razon pura, como desden de la observacion sensible, en su alianza con el panteismo.

El *sensualismo* no admite ninguna otra fuente de conocimientos que los sentidos, ni ninguna otra facultad que la sensibilidad. Todos nuestros conocimientos son, pues, sensaciones, y todas nuestras facultades, sensaciones trasformadas. El alma es una *tabla rasa,* un cuadro vacío que recibe todo de afuera, mediante los órganos sensoriales. Segun que la sensacion es considerada como representativa ó como aflictiva, dice Condillac, engendra nuestras facultades intelectuales ó nuestras facultades activas. La atencion desde luego nace de una sensacion exclusiva ó preponderante; la memoria, de una sensacion que se renueva; la imaginacion, de una combinacion de elementos sensibles; el juicio, de una comparacion ó de una atencion dividida entre dos objetos que caen debajo los sentidos; la reflexion, de una série de comparaciones, y el raciocinio, de dos juicios que contienen otro. El *entendimiento* es la reunion de estas diversas facultades. Despues, la necesidad resulta de la privacion de una sensacion agradable; el deseo, de la direccion del alma hácia el objeto que nos falta; la pasion, del deseo convertido en hábito; la esperanza, de la posibilidad de alcanzar lo que deseamos. Estas facultades reunidas forman la *voluntad.* El *pensamiento* abraza á la vez la voluntad y el entendimiento. Todos los actos y todas las potencias del alma tienen, pues, su orígen en la sensacion.

Hobbes ha desenvuelto lógicamente las consecuencias del sensualismo. Si el alma no tiene más que sentidos, órganos materiales, claro es que el alma es materia: de ahí el *materialismo.* El sensualismo y el materialismo no son más que dos puntos de vista distintos, el uno psicológico y el otro ontológico, de una sola y misma doctrina. Si el alma no tiene más que sentidos, es evidente que la

voluntad no puede ser determinada á obrar más que por motivos sensibles de placer y de dolor, y que el destino del hombre consiste en procurarse placeres: de ahí el *fatalismo* y el *hedonismo* ó el epicureismo, como identidad del placer y de lo bueno. Si el alma no tiene más que sentidos, es cierto además que el hombre en sociedad, no debe consultar más que su satisfaccion individual y que tiene el derecho en virtud de su naturaleza de relacionarlo todo á su bienestar, aun por la fuerza: de ahí la necesidad de instituir el despotismo, único gobierno capaz de reprimir las pasiones humanas. En fin, si el alma no tiene mas que sentidos, no puede rigurosamente admitir más que lo que está probado por los sentidos, á saber, los fenómenos de la Naturaleza: de ahí la imposibilidad de reconocer ningun principio, ningun órden físico ó moral, ningun elemento infinito y absoluto: de ahí el *ateismo*. Es el acaso, es el *casuismo* quien gobierna el mundo.

El sistema que coloca el orígen de nuestros conocimientos en la sensibilidad y en el entendimiento ó en la reflexion, es un *sistema abstracto*, que se detiene en las concepciones reflexivas, en las reglas ó máximas sacadas de la experiencia, y que podria llamarse por este motivo el *conceptualismo*. La doctrina de Locke es el modelo de este género. Para este filósofo, el entendimiento no es una trasformacion de la sensibilidad, sino una facultad irreductible del alma. Solamente que el entendimiento no puede ejercer su actividad más que en los objetos que le son entregados por los sentidos. La razon, confundida con el raciocinio, no es reconocida como una fuente de conocimientos; las ideas de la razon no son, pues, innatas, sino adquiridas: resultan de una generalizacion del entendimiento, que opera sobre la base de la observacion. De ahí las nociones abstractas que, á falta de principios, constituyen toda la ciencia. Lo infinito se refiere naturalmente á lo indefinido. Las ideas de causa ó de sustancia son colecciones de hechos ó de cualidades.

Como la reflexion es una facultad eminentemente personal, voluntaria y libre, Locke, en las consecuencias de su doctrina, afirma tambien la personalidad, la voluntad y la libertad del hombre; pero como la reflexion no está comprendida más que en sus relaciones con las cosas sensibles, la personalidad, la voluntad y la libertad, son aun referidas á fórmulas abstractas, no á principios absolutos. La ley moral es una ley de opinion ó de reputacion que resulta de los *usos* ó de las *costumbres*, y se modifica segun los tiempos y

lugares. La virtud y el vicio son cosas de convencion: las acciones no son buenas ó malas en sí mismas, sino reputadas tales, estimadas ó menospreciadas por un tácito consentimiento. Los derechos del hombre dependen únicamente de la *ley civil*, que es la regla soberana de lo justo ó de lo injusto. La sociedad no tiene su orígen en la naturaleza del hombre, sino en una obra reflejada, en una convencion, en el *contrato social*, celebrado entre nuestros antepasados para dejar el estado de naturaleza en vista de la utilidad comun. La religion, en fin, es la regla del deber, que nos es conocida por la revelacion y que tenemos interés en observar, á causa de las recompensas y de los castigos que esperamos en otra vida. La experiencia atestigua la existencia de un Sér Supremo. Mas no tenemos ningun medio natural de saber cuáles son los atributos de Dios y sus relaciones con el mundo. La filosofía debe, pues, contentarse con el *deismo*.

El *Racionalismo*, propiamente dicho, es la sola doctrina que reune todas las condiciones de la ciencia bajo el punto de vista subjetivo. Admite como fuentes de conocimientos la *sensibilidad* y la *razon*, facultades intuitivas que nos dan los hechos y los principios, y cuyos datos vienen despues sometidos al análisis por el *entendimiento*, factor comun del conocimiento. Reconoce al mismo tiempo los derechos del sentimiento, el valor de la inspiracion individual y la posibilidad de revelaciones históricas, sin aprobar todo lo que guste á los hombres comunicar al público como producto de una intervencion extraordinaria de Dios. Completa así los sistemas anteriores y se desembaraza de su carácter exclusivo. Armónico en su base psicológica y lógica, termina tambien en la armonía y en la organizacion en todas sus aplicaciones prácticas. En moral, establece el bien como un principio absoluto, independiente de nuestros placeres, de nuestros intereses y de nuestras opiniones, como una ley universal y divina que rige el mundo moral y que se impone á la conciencia á título de imperativo categórico. El racionalismo es, pues, la *filosofía del deber*, por oposicion al epicureismo y al utilitarismo. En materia política, establece el derecho como un principio absoluto, inherente á la naturaleza misma de la razon, por lo tanto independiente de las costumbres y de las convenciones humanas, como una ley eterna y soberana que gobierna toda sociedad en todos tiempos y lugares, y que debe ser respetada por la voluntad individual y por todo poder público. El racionalismo es, pues, tam-

bien la *filosofía del derecho*, como garantía de la libertad y del bien de todos, en oposicion con el despotismo de uno sólo y con la tiranía de las masas, que subordinan el derecho á la voluntad. En materia religiosa, en fin, proclama la existencia de Dios como Sér uno, infinito, absoluto, á la vez inmanente y trascendente, como principio de la ciencia, como ideal de la razon, y deduce la posibilidad y la obligacion para el hombre de vivir en relacion íntima con Dios. De ahí la *filosofía de la religion*.

El racionalismo y el sensualismo, sea puros, sea mezclados, tienen sus representantes en todas las épocas de la historia de la filosofía. En la filosofía griega se nota una doble corriente, la de la observacion sensible y la de la contemplacion, que atraviesan todas las fases del desenvolvimiento del espíritu. En la Edad media, los mismos movimientos se dibujan y se combaten en la cuestion de los *universales*, es decir sobre el valor de las nociones de especie y género: la una dá orígen al *Nominalismo*, la otra al *Realismo*. Los nominalistas sostienen que no existen en realidad más que indivíduos, que los *universales* son abstracciones, palabras inventadas por la necesidad de clasificaciones; su doctrina se resumia en esta fórmula: *universalia sunt postrem*. Al contrario los realistas, admitian la existencia objetiva de las especies y de los géneros, como fundamento de las existencias individuales: *universalia sunt ante rem*. El nominalismo era una reivindicacion de la libertad de pensar y tenia al ménos el mérito de oponer el método de observacion al principio de autoridad: es el sólo servicio que el sensualismo puede prestar á la conciencia. En los tiempos modernos, las dos corrientes se mantienen y acusan las tendencias generales de la filosofía, en Inglaterra y en Alemania. El racionalismo como sistema armónico, que establece los elementos del conocimiento, comienza á manifestarse en las doctrinas de Leibnitz y Cousin, y se organiza en la doctrina de Krausse. El sensualismo, vencido en el terreno de la filosofía, se retira al dominio de las ciencias naturales.

II. Segun su *objeto*, los sistemas filosóficos se prestan á una triple division, segun que se considere el conjunto de las cosas ó que se consideren por separado Dios ó el mundo. De ahí una série de doctrinas que han fijado ya nuestra atencion, y que no deben detenernos.

1. La realidad en su conjunto puede afirmarse ó negarse, y la afirmacion á su vez se presenta bajo tres aspectos, segun las con-

diciones de la organizacion: unidad pura, variedad pura, armonía.

El *Panteismo* es el sistema de la unidad indivisa, que absorbe todos los elementos de la variedad, que lo envuelve todo, y no deja lugar á ningun desenvolvimiento. Está Dios, pues, confundido con el mundo, lo infinito con lo finito, el órden físico con el órden espiritual, el bien con el mal. Nada se desprende de la sustancia una y entera; nada posee una esencia propia ni una actividad propia, excepto Dios. Ninguna causalidad, ninguna libertad en el mundo. A decir verdad, el mundo no existe en sí mismo, no es más que la prolongacion de Dios; y Dios no existe como Sér Supremo, distinto del mundo, sino como Sér uno y entero. Nada de personalidad divina, nada de trascendencia, nada de religion. Sin embargo, el panteismo es ménos un ateismo que un *acosmismo*. Lo que le falta bajo todos aspectos es el análisis. Para él, el punto de partida de la ciencia está en Dios, en el principio. El panteismo puede revestir diversas formas: ya conciba la sustancia divina como espiritualidad, como materialidad ó como identidad, indiferencia entre el espíritu y la materia; ya considere el mundo como una caida ó como un movimiento progresivo de Dios. Hemos encontrado estas formas diversas en la historia de la filosofía.

El *Dualismo* es el sistema de la variedad pura que desconoce la unidad de las cosas, y refiere los séres á dos principios contrarios, el bien y el mal, los ángeles y los demonios, el espíritu y la materia, Dios y el mundo. El panteismo reina en la antigüedad; el dualismo se establece en la Edad media, y se mantiene hasta nuestros dias como doctrina de la trascendencia, como antagonismo entre lo natural y lo sobrenatural, ó como oposicion entre la perfeccion divina y la nada de los séres finitos.

El *Panenteismo* es el sistema de la armonía que satisface plenamente todas las condiciones del organismo. Concilia la unidad divina con la variedad de las cosas, la inmanencia con la trascendencia, reconociendo á Dios como el Sér uno y entero y como Sér Supremo, distinto del mundo y unido al mundo. Procede por análisis y por síntesis. Posee el punto de partida y el principio de la ciencia. Se presenta, en fin, como una doctrina racional que reune todos los orígenes del conocimiento y comprende bajo sus verdaderos caractéres todos los órdenes de la realidad. El panenteismo es una doctrina orgánica, que responde á las necesidades de nuestra época y traza el ideal de la humanidad para las generaciones futuras.

El sistema que niega el conjunto de las cosas ha recibido el nombre de *Nihilismo.* Se alimenta de todas las tendencias negativas y escépticas del período en que estamos, pero hasta aquí no tiene representante oficial en la historia. Las doctrinas que más se le aproximaron son, por un lado, el panteismo idealista, en que la naturaleza aparece como un sueño de Dios, y por otro, el idealismo escéptico y subjetivo, que comprende el mundo exterior como un fantasma de nuestra imaginacion, y á Dios como una ilusion de la razon; pero el uno reconoce al ménos la existencia de *Dios*, y el otro la existencia del *yo*. La antítesis es completa entre Fichte y Spinosa: éste traslada el punto de partida de la ciencia al principio, y aquel traslada el principio al punto de partida. Por estos ejemplos fácil es ver que el nihilismo no puede tener por objeto más que la existencia objetiva de los séres; nadie sabria representarse que el yo no existe, ni aun desembarazarse del pensamiento de Dios y del pensamiento del mundo. Una negacion pura ó un nada absoluto es inconcebible.

2. Con respecto á *Dios*, la afirmacion y la negacion toman el nombre de teismo y de ateismo. El teismo tiene dos formas segun la unidad y la pluralidad: el monoteismo y el politeismo.

El *Teismo* es la doctrina de Dios, basada en la razon. El *Deismo* se toma en el mismo sentido. Sin embargo, el uso ha introducido una diferencia entre los dos términos. El deismo se contenta con afirmar la existencia de un Sér supremo, distinto del mundo, y en combatir la revelacion, pero no cree que sea útil ni aun posible al espíritu humano, determinar científicamente la naturaleza y los atributos de Dios. Es, pues, una concepcion vaga y superficial, que conviene á los sistemas abstractos, que tiene sus principales representantes en Inglaterra y en Francia, en la filosofía del siglo XVIII, y que rechaza todo Código religioso. El teismo, al contrario, es una filosofía religiosa, que se apoya en el racionalismo, propiamente dicho, y que aspira á desenvolver metódicamente la doctrina de Dios, considerando á Dios en sí mismo y en el conjunto de sus relaciones con el mundo y con la humanidad. El teismo es la base de todas las religiones: gracias á las concepciones teistas de Platon, Aristóteles y los Alejandrinos, ha podido el dogmatismo cristiano formularse en sistema; hácia el teismo convergen aun las aspiraciones religiosas de nuestra época.

El *Monoteismo* proclama la existencia de un sólo Dios ó con-

cibe á Dios como el Sér sólo y único. Todas las religiones modernas, así como todos los sistemas filosóficos que reconocen la razon como órgano de lo divino, son monoteistas.

El *Politeismo*, doctrina de la pluralidad de los dioses, es la forma popular de la religion en la antigüedad. Esta aberracion no se concibe más que como degeneracion del monoteismo y sobre todo del panteismo, que diviniza el mundo y esparce la esencia divina en los espíritus de la Naturaleza y del hombre. Desde que el lazo se rompe por la abstraccion entre el Sér y sus manifestaciones ó sus modos, las fuerzas físicas y morales, aun penetradas del soplo divino y por lo demás semejantes á lo infinito por todas las cualidades de la esencia, son personificadas y elevadas al rango de divinidades. Esta idea de la *perfeccion* del mundo, si es contraria á la ciencia, al ménos es favorable al desenvolvimiento del arte y á la creacion de lo ideal. El panteismo moderno, tiende á restaurar el politeismo en algunas de sus formas. El panteismo materialista conduce al culto de la Naturaleza; el panteismo idealista, al culto de los héroes ó de los grandes hombres; el positivismo, al culto de la mujer. Las mismas causas, los mismos efectos; pero los nuevos dioses no serán jamás clásicos como los antíguos, porque es imposible tomarlos en sério. El *Fetiquismo* es la degradacion del politeismo.

El *Ateismo* es la negacion de Dios. El mundo desde entónces está sin causa. Hay especies, géneros, partes de la realidad, mas no hay todo; sinó, el todo seria Dios: hay séres finitos y relativos, pero lo infinito y lo absoluto no existen: hay leyes; más ¿de dónde vienen? De la naturaleza de las cosas. ¿Y de dónde viene la naturaleza de las cosas? Aparentemente del *acaso*. Esta doctrina no tiene ningun valor propio; es ya la simple consecuencia del sensualismo ó materialismo, que está condenada á negar una causa primera en virtud de sus premisas psicológicas; ya una protesta inconsiderada contra los sistemas sobrenaturales, que por su intolerancia autorizan á creer que es preciso ser ateo para rechazar tal ó cual revelacion histórica.

3. Con respecto al *mundo*, la afirmacion y la negacion son de nuevo posibles. La afirmacion es doble, segun que se admita una sola sustancia ó dos órdenes de sustancias en el universo, las almas y los cuerpos, el Espíritu y la Naturaleza. De ahí el idealismo y el materialismo, como doctrinas contradictorias, y el espiritualismo,

como doctrina completa. La negacion del mundo como realidad objetiva se expresa en el subjetivismo.

El *Materialismo* afirma el mundo físico y niega el mundo espiritual. Los espíritus desde entónces no existen á título de sustancias inmateriales, sino á título de manifestaciones de los cuerpos organizados. El hombre es pura materia y forma parte de la Naturaleza, en que tiene su causa, su vida y su fin. La inteligencia, el sentimiento y la voluntad deben explicarse por las leyes fatales de la naturaleza, á las cuales todo está sometido. Pero ¿qué es la Naturaleza? ¿Es un sér vivo y animado, que se desenvuelve en la série de los séres organizados, plantas, animales y hombres, prosiguiendo su fin en el tiempo y espacio infinitos? ¿Es una masa de materia inerte y pasiva, compuesta de átomos, obedeciendo á las leyes del movimiento y simulando la vida por sus combinaciones fortuitas? Aquí los materialistas se dividen, segun que se colocan bajo el punto de vista atómico ó dinámico para la interpretacion de los fenómenos de la Naturaleza. El materialismo dinámico se llama á veces *animismo* y *naturalismo*, y otras *atomismo* y *mecanismo*. El primero es incomparablemente más elevado que el segundo, y volveria á entrar perfectamente en el sistema general de la ciencia, si cesara de confundir la parte con el todo; el segundo es indigno de toda concepcion filosófica de la naturaleza. Sin embargo, éste tiende á prevalecer en las teorías de los materialistas contemporáneos. El *positivismo* no solamente se encierrra exclusivamente en el dominio de la Naturaleza, sino que en estos límites reduce aun la ciencia á no ser más que una pura fenomenología.

El *Idealismo* se toma en dos sentidos. El idealismo moderado ó la *ideología* es una teoría espitualista que se limita á afirmar la existencia de las ideas de la razon, segun el espíritu del platonismo ó del cartesianismo, aunque los ideólogos al principio de este siglo en Francia hayan emprendido tambien explicar como Locke la generalizacion de las ideas por medio de las sensaciones. El idealismo extremado ó el idealismo *escéptico* es la antítesis del materialismo. Afirma la existencia del mundo espiritual y niega la existencia objetiva del mundo físico. El motivo de esta negacion consiste en que no podemos conocer la Naturaleza más que con ayuda de nuestros sentidos, y que la sensacion nada tiene de comun con las cualidades que atribuimos á la materia: el mundo exterior no es más que un producto de nuestra imaginacion.

El *Espiritualismo* es una doctrina racional que reconoce en el hombre dos partes distintas, el alma y la materia, y en el mundo dos órdenes de sustancias, los espíritus y los cuerpos. El espiritualismo como tal, completa el materialismo y el idealismo y puede conciliarse con todos los datos de un verdadero sistema científico. Pero los espiritualistas no están de acuerdo entre sí en materia de la esencia de los espíritus y de los cuerpos. Los unos relevan el espíritu á expensas de la materia y consideran los séres racionales como compuestos de una parte angélica y de una parte despreciable; abandonan entónces la naturaleza á las leyes de un ciego mecanismo, se dejan llevar por las vías del ascetismo, del idealismo y del misticismo, y están reducidos á inventar hipótesis sobrenaturales para explicar la union del alma y el cuerpo. Tal es el *espiritualismo abstracto* de los platónicos y de los cartesianos, que se apoya en la concepcion de Dios como Sér Supremo y como puro espíritu y pertenece á la segunda edad de la vida de la humanidad, en que predomina aun la cultura del entendimiento. Otros conciben los espíritus y los cuerpos organizados como sustancias igualmente perfectas, teniendo su oríjen comun en Dios, y destinadas á unirse y completarse mútuamente en la humanidad: el alma y la materia tienen cualidades diversas, pero correspondientes; ámbas poseen la esencia, la forma y la existencia con todas sus determinaciones, pero la una representa la unidad de la naturaleza humana como esencia propia por la voluntad libre, la otra como esencia entera por el encadenamiento y la continuídad; cada sustancia desde entónces tiene su dignidad, y su union se deja explicar de una manera enteramente natural. Tal es el *espiritualismo armónico* ó racional entrevisto por Leibnitz, proseguido por Schelling y fundado por Krausse. Esta doctrina es la que debe poner fin á las pretensiones contrarias de los materialistas y de los idealistas, porque hace justicia á las legítimas críticas de los unos y de los otros contra el espiritualismo abstracto y dualista.

El *Subjetivismo* es la doctrina que concentra toda la realidad en el yo, como sugeto del conocimiento. Consiste, pues, en negar todo objeto del conocimiento trascendente, y difiere por eso del idealismo escéptico, que niega solamente el mundo corporal, y del nihilismo, que lo niega todo. Tal es el carácter general del sistema de Kant, como especulacion pura, ya que no como filosofía práctica. En su concepcion metafísica, Kant deja cernerse la duda sobre la

esencia de las cosas y entrega el mundo al conflicto de las antinomias. Fichte vá resueltamente hasta el fin, pronuncia la decadencia del mundo y eleva el subjetivismo á su más alto poder.

III. Segun el *método*, los sistemas se dividen en dogmatismo, escepticismo y criticismo, bajo el punto de vista de la certeza; sistemas analítico, sintético y orgánico, bajo el punto de vista de los procedimientos del espíritu.

1. El *Dogmatismo* es la doctrina que afirma la verdad sin exámen prévio, sin ninguna preocupacion de las condiciones de la certeza. El espíritu principia por el dogmatismo. El infante cree en la verdad y no concibe que se pueda suscitar alguna duda con motivo de la legitimidad de sus conocimientos. La certeza en estas condiciones no resiste las objeciones y debe pasar por una *hipótesis*. Toda doctrina sobrenatural es dogmática; lo mismo viene á ser todo sistema filosófico que principia sin crítica, que no comienza por escudriñar con sagacidad la naturaleza y la capacidad del espíritu humano. En la antigüedad, el dogmatismo reina íntegro hasta Sócrates, y en los tiempos modernos hasta Descartes.

El *Escepticismo* es la doctrina de la duda, que rechaza la verdad y la certeza, que pretende que no tenemos ni el derecho de afirmar ni el derecho de negar, que debemos en conciencia suspender nuestro juicio, quedar indecisos entre proposiciones contrarias, y contentarnos con opiniones personales, que se modifican segun los tiempos, los lugares y las circunstancias. La fórmula del escepticismo es pues: yo dudo, dudo aun de mis dudas, ¿qué sé yo? ¿Qué me importa? En apoyo de esta doctrina, se invocan las contradicciones de nuestros sentidos, las contradicciones de la razon, las contradicciones entre la esperiencia y la teoría, la imposibilidad de constituir la ciencia. El escepticismo completo ataca, pues, todo el conjunto de nuestros conocimientos sensibles ó especulativos, sobrenaturales ó racionales. Mas hay además un escepticismo parcial ó moderado que ataca solamente el valor de algun dominio limitado de la ciencia y que se alía ya al sensualismo, ya al idealismo, ya á las doctrinas reveladas. El *probabilismo* es un escepticismo mitigado, que trata de tener el medio entre la duda absoluta y la certeza total. La importancia del escepticismo es más bien histórica que filosófica. Su mision legítima consiste en destruir toda pretension de la inteligencia que no está suficientemente justificada. Su resultado es forzar el Espíritu humano á inten-

tar nuevas soluciones hasta que se hayan cumplido todas las condiciones de la ciencia. El escepticismo es, pues, un disolvente del dogmatismo extremado y una preparacion al método. Señala las épocas críticas en la vida de los pueblos. Disminuye de poder á medida que la ciencia progresa, y debe desaparecer enteramente en la edad madura de la Humanidad.

El *Criticismo* es una mezcla de dogmatismo y de escepticismo, ó más bien un sistema superior que conserva lo que hay de fundado en estas doctrinas contrarias. En lugar de afirmar ó de negar pura y simplemente, examina, prueba, discute, afirma ó niega despues de haber reconocido la verdad ó el error. Tiene en cuenta todas las opiniones, pero no acepta ciegamente ninguna y previene así las temeridades de la razon humana. La discusion tiene por efecto mantener los derechos y evitar los abusos del pensamiento. Para llenar este papel, el criticismo debe comenzar por la duda, proceder con método, establecer el valor y los límites de cada especie de conocimiento, sensible ó racional, inmanente ó transcendente, establecer las condiciones de la certeza, buscar el punto de partida y el principio de la ciencia. Descartes, Locke, Reid han dado ejemplo de la crítica filosófica. Toda la especulacion moderna es crítica en comparacion de los trabajos de los antiguos. Kant ha erigido el criticismo en sistema, pero ha dejado aun muchos vacíos y errores, que han sido llenados y corregidos por Kraüsse.

2. Un *sistema analítico* es aquel que procede por intuicion; un *sistema sintético*, aquel que procede por deduccion; un *sistema orgánico*, aquel que combina el análisis con la síntesis. Como el conocimiento intuitivo es independiente del conocimiento discursivo, es posible que uno sea desenvuelto por otro. Las doctrinas sensualistas y abstractas se encierran exclusivamente en la observacion y en la generalizacion de los fenómenos sensibles, es decir, en el análisis, sin remontarse al principio de la ciencia. Las doctrinas sobrenaturales y el panteismo se limitan á deducir las consecuencias del principio y á enlazarlas entre sí por efecto del raciocinio, sin consultar la experiencia. Pero como el conocimiento exacto y completo de donde nace la certeza, exige que los objetos del pensamiento sean determinados á la vez en sí mismos y en su causa, importa unir el análisis á la síntesis. Krausse ha dado el primer ejemplo de esta combinacion aplicada á los objetos fundamentales de la ciencia. Es lo que llama la *construccion* del sistema. Un sistema de filosofía, así

construido, realiza todas las condiciones de la organizacion. La variedad viene del análisis dirigido sobre el yo y sobre el mundo; la unidad resulta de la síntesis, fundada en Dios; la armonía expresa la concordancia de los dos procedimientos del espíritu. Un sistema orgánico es necesariamente crítico.

IV. En fin, segun la *forma* general de la ciencia, los sistemas son unitarios, eclécticos ó armónicos, segun que descansen en un principio único, en varios principios independientes unos de otros, ó en un conjunto de principios subordinados á un sólo principio fundamental.

El *sistema unitario* es aquel que descansa en un solo principio en la unidad pura de la esencia, de donde la variedad de las cosas no alcanza á desembarazarse. Tal es el panteismo idealista ó materialista.

El *eclecticismo* es un sistema mecánico que se compone por vía de agregacion de partes. Supone que toda la verdad está en la historia, en el desenvolvimiento de las doctrinas anteriores, y concluye que la mision del espíritu filosófico consiste en elegir entre los principios de las diversas teorías para formar la teoría completa y definitiva que resume todo el saber. Todo sistema tiene su parte de verdad y su parte de error: dejemos sus errores y recojamos sus verdades. La verdad de un sistema reside en su base positiva; su error, en su base negativa: pidámosle lo que tiene de positivo y preservémonos de toda esclusion. Hé aquí toda la ciencia: la ciencia no es un todo orgánico, sino una coleccion de principios experimentados por la historia. La historia de la filosofía está representada en todas las épocas por cuatro sistemas: el sensualismo y el idealismo, que se oponen entre sí, el escepticismo, que los refuta el uno por el otro, y el misticismo, que llena el vacío que la duda ha dejado en el espíritu. Estos cuatro sistemas son los elementos de toda filosofía: en su combinacion consiste el eclecticismo. Tal es la doctrina de Cousin. Está inspirada por el laudable deseo de conciliacion, y atestigua en favor de la tolerancia y de la universalidad del pensamiento moderno. Mas confunde la filosofía con la historia; es un estudio histórico más bien que una libre investigacion, carece de unidad y de sistema, ningun principio superior posee en donde pueda apreciarse con conocimiento de causa lo que hay de verdadero y de falso en las otras doctrinas. El eclecticismo implica una irremediable contradiccion. No es el ideal de la ciencia, sino una

transicion entre las diversas corrientes de la filosofía moderna, procedente de Bacon y de Descartes, y la filosofía del porvenir. Tal fué además el carácter de la fusion de los sistemas que se operó en Alejandría entre el Oriente y la Grecia y que preparó el desenvolvimiento del cristianismo.

Un *sistema armónico* es á la vez *uno* en su principio y múltiple en sus partes y en sus aplicaciones. Tiene todas las ventajas del eclecticismo bajo el punto de vista de la imparcialidad y de la combinacion de las doctrinas, pero tiene un principio superior y un método propio que le permiten discernir lo verdadero de lo falso; no se compone de piezas de relacion, más se asimila todos los elementos útiles que han sido elaborados en la historia; no se forma por yuxta-posicion, sino por intus-susception; no es, finalmente, un mecanismo, sino un organismo. Un sistema armónico realiza todas las condiciones de la *armonía de la ciencia* que han sido expuestas más arriba segun Krausse.

Resumamos ahora en un cuadro el conjunto de los sistemas filosóficos.

CUADRO SINÓPTICO DE LOS SISTEMAS.

SEGUN SU ORÍGEN	La revelacion histórica			Sobrenaturalismo.
	La inspiracion individual			Misticismo.
	El sentimiento			Sentimentalismo.
	El pensamiento: Racionalismo		La sensibilidad	Sensualismo.
			El entendimiento	Conceptualismo.
			La razon	Racionalismo propiamente dicho.
SEGUN SU OBJETO	Conjunto de las cosas	Afirmacion	Unidad	Panteismo.
			Variedad	Dualismo.
			Armonía	Panenteismo.
		Negacion de toda realidad		Nihilismo.
	Dios	Afirmacion		Teismo ó deismo.
			Unidad	Monoteismo.
			Pluralidad	Politeismo.
		Negacion de Dios		Ateismo.
	El mundo — Afirmacion	Unidad de sustancias	Materia	Materialismo.
			Espíritu	Idealismo.
		Dualidad de sustancias		Espiritualismo.
	Negacion del mundo			Subjetivismo.
SEGUN EL MÉTODO	La certeza	Afirmacion pura		Dogmatismo.
		Abstencion		Escepticismo.
		Discusion		Criticismo.
	Los procedimientos	Intuicion		Sistema analítico.
		Deduccion		Sistema sintético.
		Construccion		Sistema orgánico.
SEGUN LA FORMA	Unidad de principio			Sistema unitario.
	Diversidad de principios			Sistema ecléctico.
	Armonía de principios			Sistema armónico.

FIN.

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA.

ÍNDICE ANALÍTICO DE LAS MATERIAS.

1. *La humanidad.*

2. *La Naturaleza.*

3. *El mundo espiritual.*

4. *El Universo y Dios.*

4. *Conocimiento indeterminado.*

CAPITULO IV.

Concepto de la filosofía.

1. LA FILOSOFÍA.

II. LA HISTORIA.

III. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.

CAPÍTULO V.

Condiciones de la filosofía.

I. EL PUNTO DE PARTIDA.

II. DEL PRINCIPIO.

CAPÍTULO VI.

Division de la filosofía.

I. DIVISION SEGUN EL MÉTODO.

II. DIVISION DE LA FILOSOFÍA SEGUN SUS OBJETOS.

III. DIVISION DE LOS SISTEMAS FILOSÓFICOS.

FIN DEL ÍNDICE.

